೪

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ

೪

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ

ಸಂಪಾದಕರು
ಡಾ. ಹಿ. ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ
ಎ. ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

Budakattu Adhyayana

Tribal Studies, No. IV

Edited by
Dr. H.C. Boralingaiah
A.S. Prabhakar
Department of Tribal Studies
Kannada University, Hampi
Vidyaranya 583 276

Pages: xii + 240 **Price: Rs. 50/-**

First Impression: 2005

www.kavihampi.org

ಪ್ರಕಟಣೆ
ಪ್ರೊ. ಮಲ್ಲೇಪುರಂ ಜಿ. ವೆಂಕಟೇಶ
ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

ಬೆಲೆ : ರೂ. ೫೦.೦೦

ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ : ರೂ. ೮೦.೦೦
ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ : ರೂ. ೧೦೦.೦೦
ತ್ರೈ ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ : ರೂ. ೨೦೦.೦೦
ತ್ರೈ ವಾರ್ಷಿಕ ಚಂದಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ : ರೂ. ೨೫೦.೦೦

ಮುಖಪುಟ : ಕೆ.ಕೆ. ಮಕಾಳಿ

ಅಕ್ಷರ ಸಂಯೋಜನೆ
ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ಗಣಕ ಕೇಂದ್ರ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಮುದ್ರಣ
ಆದಿತ್ಯ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್, ಬೆಂಗಳೂರು

ಸಂಪಾದಕೀಯ

ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಮದವಳಿಯದೆ

ಬುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಇರುಳರ ಮುದುಕಿ ಸಿಂಹಿಣಿಯಂತೆ ಕೆರಳಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದಳು. ಅದು ನಮ್ಮ ಕ್ಯಾಮರಾ, ಪೆನ್ನು, ಪುಸ್ತಕ ಮತ್ತು ಸರಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ನಮ್ಮನ್ನು ನೋಡಿದ ಅವಳಿಗೆ ಕೆಂಡದಂತಹ ಸಿಟ್ಟು ಬಂದಿತ್ತು. 'ನಜೀರ್ ಸಾಬರ ಕಾಲದಾಗ ಹಾಕಿಸಿದ ಬೋರು, ನೀರಿನ ಟ್ಯಾಂಕು ಎರಡು ಒಣಗಿದ್ದಾವೆ. ಕುಡಿಯೋಕೆ ನೀರಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಫೋಟೋ ತೆಗೆದು ಏನ್ ಮಾಡ್ತೀಯಾ' ಮುದುಕಿ ಗಟ್ಟಿ ದನಿಯಲ್ಲಿ ರೇಗಿದ್ದಳು. ಬೋರ್‌ವೆಲ್ ಹಾಳಾಗಿತ್ತು, ಕಟ್ಟಿದ ನೀರಿನ ಟ್ಯಾಂಕ್‌ಗೆ ನೀರೇ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ರಸ್ತೆಯೆಲ್ಲ ಹಾಳಾಗಿತ್ತು, ಇದ್ದ ಒಂದೇ ಒಂದು ಆಶ್ರಮ ಶಾಲೆಗೆ ಪಾಠ ಹೇಳಿಕೊಡಲು ಯಾವ ಶಿಕ್ಷಕನೂ ಬರುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸರಕಾರ ಕೊಟ್ಟ ಜಮೀನು ಯಾರದೋ ಪಾಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ಸಾಕಿದ ಒಂದು ಮೇಕೆ ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿದರೆ, ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರು ಕೇಸು ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಎಲ್ಲೋ ಕಳ್ಳತನವಾದರೂ ಈ ಇರುಳರ ಕಾಲೋನಿಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಪೊಲೀಸರು ದಾಂದಲೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆನೆಗಳು ನುಗ್ಗಿ ಇವರ ಬೆಳೆಗಳು ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ನಾಶವಾಗುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರವಿಲ್ಲ. ಅವರ ಮಕ್ಕಳು ಶಾಲೆಗೆ ಹೋಗಬೇಕಾದರೆ ಎರಡು ಕಿಲೋ ಮೀಟರ್ ನಡೆದು ಹೋಗಬೇಕು. ತಾವು ತಯಾರಿಸಿದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೂಲಕವೇ ಮಾರಬೇಕು. ಅದೊಂದೇ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲ. ಈ ಜನ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಹಾಗೆಯೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಸರಕಾರ ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟ ಮನೆ ಮಳೆಗೆ ಕುಸಿದಿದೆ. ಮತ್ತದೇ ಗುಡಿಸಲು ವಾಸ. ಸರಕಾರ ನೀರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಟ್ಯಾಂಕ್ ಕಟ್ಟಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ಬೋರುವೆಲ್ ಕೆಟ್ಟು ನಿಂತಿದೆ. ಆಶ್ರಮ ಶಾಲೆ ಇದೆ, ಪಾಠ ಹೇಳಲು ಶಿಕ್ಷಕರಿಲ್ಲ. ಮನೆ ಇದೆ ಛಾವಣಿ ಇಲ್ಲ. ರಸ್ತೆ ಇದೆ, ಓಡಾಡಲು ಅದು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದು ಬೆಂಗಳೂರೆಂಬ ಸಾಫ್ಟವೇರ್ ಲೋಕದ ಪಕ್ಕವೇ ಇರುವ ಬನ್ನೇರುಘಟ್ಟದ ತಪ್ಪಲಲ್ಲಿಯ ಇರುಳರ ಕಾಲೋನಿಯ ಚಿತ್ರಣ. ಈ ಕಾಲೋನಿಗೆ ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ನಮ್ಮ ಮೇಲೆ ಇರುಳರ ವೃದ್ಧೆ ಮುಗಿಬಿದ್ದು ಬೈದಿದ್ದಳು.

ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಸಾಫ್ಟ್‌ವೇರ್ ಉದ್ಯಮಗಳೆಲ್ಲ ನೆಲೆನಿಂತಿರುವ ಬನ್ನೇರುಘಟ್ಟದ ರಸ್ತೆಯ ಕೂಗಳತೆಯ ದೂರದಲ್ಲಿ ಇರುಳರು ಮತ್ತು ಹಕ್ಕಿಪಿಕ್ಕಿಗಳು ನೆಲೆ ನಿಂತಿರುವ ಬೂತಾನಹಳ್ಳಿ ಕಾಲೋನಿ ಇದೆ. ಪಾಪ ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತತೆಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದರೂ ಈ ಅಸಹಾಯಕ ಸಮುದಾಯಗಳು, 'ನಾವು ಕರ್ನಾಟಕ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿ ಬಿಡುತ್ತೇವೆ' ಎಂದು ಸರಕಾರವನ್ನು ಬೆದರಿಸಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಬೆದರಿಸುವ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೂ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗಿಲ್ಲ. ಈ ಸಮುದಾಯಗಳು ಯಾವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಯಾರಿಗೂ ನಷ್ಟವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಐ.ಟಿ. ಉದ್ಯಮಿಗಳು ಓಡಾಡುವ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗುಳಿ ಬಿದ್ದರೂ ರಾಜ್ಯ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರ ಹೋಗುವ ಬೆದರಿಕೆ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಸರಕಾರವೆಂಬ ಸರಕಾರವೇ ಓಡಿ ಬಂದು ಜಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲು ಹಾಕಿ ರಸ್ತೆ ಸರಿಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಉಡುಪಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಗೋಕುಲದಾಸ್ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಕೊರಗರು ಕೃಷಿ ಜಮೀನಿಗಾಗಿ ಚಳುವಳಿ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ತಲೆಮಾರುಗಳು ಉರುಳಿ, ಉಡುಪಿಯ ಮಠಕ್ಕೆ ಅದೆಷ್ಟು ಪರ್ಯಾಯಗಳು ನಡೆದು ಹೋಗಿವೆಯೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹತಭಾಗ್ಯ ಕೊರಗರು ಇನ್ನೂ ಗೇಣುದ್ದದ ಕೃಷಿ ಜಮೀನಿಗೆ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಇದೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, ಯಾರೋ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯೊಬ್ಬ ಕೇಳಿಬಿಟ್ಟ ತಕ್ಷಣ ಸಾವಿರಾರು ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿ ಬೆಲೆ ಬಾಳುವ ಜಮೀನನ್ನು ಸರಕಾರ ತಕರಾರೆತ್ತದೆ ನೀಡಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಇದೇ ನೆಲದ ಮಕ್ಕಳು ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗೆ, ಒಂದೊತ್ತಿನ ಊಟಕ್ಕೆ ಸಾಕಾಗುವಷ್ಟು ಭೂಮಿ ಕೇಳಿದರೆ ಕೊಡದ ಇವರು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯೊಬ್ಬನಿಗೆ ಹೋಟೆಲ್ ಕಟ್ಟಲು, ಮೋಜು ಮಾಡಲು ನೂರಾರು ಎಕರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ದಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಯೊಬ್ಬ ಭೂಮಿ ಕೇಳಿದಾಗ ಅಡ್ಡ ಬರುವ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಗಳು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಯ ಬೇಡಿಕೆಯ ಮುಂದೆ ಧಾರಾಳತನದಿಂದ ಮೊಣಕಾಲೂರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಕಾಯ್ದೆಗಳನ್ನೇ ಹೊಸ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮತ್ತು ಅನುಕೂಲಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತಹ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಕಾಯ್ದೆಗಳಿಗೆ ಆರೋಪಿಸುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ತಂತ್ರಗಾರಿಕೆ ಆಳುವ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಈ ಬಗೆಯ ನಾಜೂಕಿನ ವಂಚನೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿವೆ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಆಯೋಗಗಳು ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ನೀಡಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ದೇಶದ ದುಡಿವ ವರ್ಗದ ಜನ ಮಾತ್ರ ತಮ್ಮ ಮೂಲ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಬೃಹತ್ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು, ಭಾರೀ ಆಣೆಕಟ್ಟುಗಳು ಮತ್ತು ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಳುವ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ನಮ್ಮನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಇನ್ನೂ ಕಾಲ ಕಳೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ಮರು ಉತ್ಪಾದಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, ಈ ದೇಶದ ಮೂಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಾರವು. ಬಂಡವಾಳದಿಂದ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ಹಿಗ್ಗಿಸುವ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಯು

ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಕುರುಡಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಸಾಧಾರಣ ಆರ್ಥಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಗಿರುವ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಏಕಮುಖ ಪ್ರವಾಹದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಫಲಗಳನ್ನು ಆಯ್ದು ಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಈ ಬಗೆಯ ತಪ್ಪು ಗ್ರಹಿಕೆ ಯಿಂದಾಗಿಯೇ ಈ ದೇಶದ ಶೋಷಿತರ ನಿರೀಕ್ಷಿತ ಕಲ್ಯಾಣ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅರ್ಥ ಕೇಂದ್ರಿತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ಹೀನ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆ ಯಾವುತ್ತೂ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ದುಡಿವ ಜನ, ಶೋಷಿತರು ಮತ್ತು ದನಿ ಇಲ್ಲದ ಅಸಹಾಯಕ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಯಾವತ್ತೂ ಕಾಳಜಿಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡಿಗರಿಗೆ ಮತ್ತು ದಲಿತರಿಗೆ ಖಾಸಗಿ ವಲಯದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿ ಇರಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಡ ಹಾಕಿದಾಕ್ಷಣ ಐ.ಟಿ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಈ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ತಳ್ಳಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ರಾಜ್ಯವನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿಬಿಡುತ್ತೇವೆ ಎಂಬ ಬೆದರಿಕೆ ಹಾಕಿ ಸಿಂಹಾಸನಗಳನ್ನೇ ಅಲ್ಲಾಡಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೇಶದ ಶೋಷಿತರಿಗೆ ಮತ್ತು ದನಿ ಇಲ್ಲದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಈ ನೆಲದ ಸಂಪತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ನಿಜವಾದ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ. ಈ ಜನ ಪಲ್ಲಕ್ಕಿಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತವರು, ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನರ ಮಹಡಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವರು, ದಣಿ ಹೇಳಿದ ಅತ್ಯಂತ ನಿಕೃಷ್ಟ ಕೆಲಸವನ್ನು ಜತನದಿಂದ ಪೂರೈಸುತ್ತಾ ಬಂದವರು, ತಮ್ಮ ಬೆವರಿನಿಂದ ಅವರ ಬಂಡವಾಳದ ಶಿಖರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದವರು. ಇಂತಹ ಅಮಾಯಕ ಜನ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರಿಯಾಯಿತಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದಾಕ್ಷಣ ತಮ್ಮ 'ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ' ಮೀಸಲಾತಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಭಿಕ್ಷುಕರಂತೆ ಶೋಷಿತರನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮೀಸಲಾತಿಯು ಭಿಕ್ಷೆಯಲ್ಲ, ಅದು ನೊಂದವರ ಹಕ್ಕು. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆ ಜೀವಂತವಿರುತ್ತದೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಮೀಸಲಾತಿ, ದನಿ ಇಲ್ಲದ ಸಮಾಜಗಳ ಹಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರೆಯಬೇಕು.

ಆದರೆ ಬಂಡವಾಳವಾದಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಿಂತನೆ ಯಾವತ್ತೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಲಾರದು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ಅದೆಂತಹ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಅನುಷ್ಠಾನದ ಸಂದರ್ಭ ದಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ದೇಶದ ಶೋಷಿತರನ್ನು ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಲು ಅನೇಕ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಗ್ರಾಫುಗಳಲ್ಲಿ, ಅಂಕೆಸಂಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಎತ್ತರದ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದೇವೆ ಎಂದು ಆಳುವ ಜನ ಹೇಳುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಶೋಷಣೆಗೆ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಅಸಹಾಯಕ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮಗಿಷ್ಟ ಬಂದ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು

ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿವೆ. ಆದರೆ ಆಳುವ ಜನ ಮಾತ್ರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯಂತ ಚಿಕ್ಕ ಘಟಕಕ್ಕೂ ತಲುಪುತ್ತಿವೆ ಎಂದು ನಂಬಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಇವರಿಗೆ ವಂಚಿಸುವ ತಂತ್ರ ಗೊತ್ತು. ಭ್ರಮೆಗಳ ಸಂಭ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಂಚುತ್ತಲೇ ಕಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಕತ್ತಲು ಕವಿಯುವಂತೆ ಮಾಡುವ ಚಮತ್ಕಾರ ಗೊತ್ತು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಜೀವಂತಿಕೆ ಅಂಕಿಸಂಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಫುಗಳಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವೀಯ ಅನುಷ್ಠಾನ ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ಜೀವಂತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆತ್ಮದ್ವೇಷದಲ್ಲಿ ಅವುದುಗಚ್ಚಿ ಕುಳಿತಿರುವ ದನಿ ಇಲ್ಲದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಗುರುತರ ಬದಲಾವಣೆ ತರುವ ಯಾವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೂ ಹೀಗೆ ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿನ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಮಾನವೀಯವಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡಿಲ್ಲ. ಈಚೆಗೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯೊಂದನ್ನು ಹಿಂದಿನ ಎನ್‌ಡಿಎ ಸರಕಾರ ರೂಪಿಸಿತು. ವಿಸ್ತೃತ ಚರ್ಚೆಯೂ ನಡೆಯದೆ ಅದು ಈಗ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೂ ಬಂದಿದೆ. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮಹಾಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ. (ಈ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದೇವೆ.) ಆದರೆ ಶಬ್ದಾಡಂಬರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ನೀತಿ ಎಂದು ಅಬ್ಬರದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಸದರಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಸದಾದ, ಒಳನೋಟಗಳಿರುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಾವುವೂ ಇಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ನೀತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಕೇವಲ ಕಾಟಾಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಮಾಡಿದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದ ಪಟ್ಟಿಯಂತಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಇದೇ ಭಾರತ ಸರಕಾರ ನೇಮಿಸಿದ ಅನೇಕ ಆಯೋಗಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಮಾನವೀಯ, ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮತ್ತು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ವರದಿಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿವೆ. ಅರಣ್ಯ, ಕೃಷಿ ಜಮೀನು, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿವಿಧ ಆಯೋಗಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಿತಕಾಯುವ, ಜೊತೆಗೆ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗದ ರೀತಿಯ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವರದಿಗಳನ್ನು ಸರಕಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಿಸಿವೆ. ಈ ಆಯೋಗಗಳ ವರದಿಗಳು ಸರಕಾರದಿಂದ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿ, ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡರೂ ಸಹ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವತ್ತೂ, ಯಾರೂ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸದೆ ಮೂಲೆಗುಂಪಾಗಿವೆ. ಕಾರಣ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತ ಯಾವ ಅನುಭೋಗದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ನಿಸರ್ಗ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡಿತೋ ಅದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ವಿವಿಧ ಸರಕಾರಗಳೂ ಸಹ ತಮ್ಮ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕಂಟಿದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಉಪಯೋಗವಾದಿ ನಿಲುವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಲಿಲ್ಲ.

೧೯ನೇ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಸರಕಾರ ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಾರಕವಾಗಿದ್ದವು. ಅರಣ್ಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ

ಸಲುವಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಮತ್ತು ಕಾಡಿನ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಜನ ಅರಣ್ಯ ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಬರಬೇಕು ಎಂಬುದು ಈ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಗಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ಆಶಯ. ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಶೇ. ೩೩ರಷ್ಟಿದ್ದ ಅರಣ್ಯ ಈಗ ಶೇ. ೨೦ಕ್ಕೂ ಕಡಿಮೆ ಆಗಿದೆ. ಯಾರಿಂದಾಗಿ ಈ ಪ್ರಮಾಣದ ಅರಣ್ಯ ನಾಶವಾಯಿತು? ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಜಾರಿ ಮಾಡಿದ್ದೇ, ಅರಣ್ಯದ ವಿಸ್ತೀರ್ಣ ಮತ್ತು ಅದರ ದಟ್ಟತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಲು. ಜೊತೆಗೆ ಪರಿಸರದ ಸಮತೋಲನ ಕಾಪಾಡಲು ಅರಣ್ಯ ಉಳಿಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣಗೊಳಿಸಲಾಯಿತು. ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ'ಯ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಅರಣ್ಯದ ಮೇಲಿನ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರೆ, ಆಳುವ ಜನ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ'ಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶಗಳಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕೇ ಬೇಡವೇ? ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಸುವುದು? ಅವರು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ಬರಬೇಕೇ ಬರಬೇಡವೇ? ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ? ಎಂಬ ಕ್ಲೀಷೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡುತ್ತಲೇ ದಶಕಗಳು ಉರುಳಿ ಹೋದವು. ಅರಣ್ಯವೂ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ, ಪರಿಸರವೂ ರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡಲಿಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಉದ್ಧಾರವಾಗಲೂ ಇಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಭಾರತ ಸರಕಾರ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲು ಮತ್ತು ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸಲು ಅನೇಕ ಆಯೋಗಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದೆ. ೧೯೬೧ರಲ್ಲಿ ರಚನೆಯಾದ ಧೇಬರ್ ಆಯೋಗ, ೧೯೬೭ರ ಹರಿಸಿಂಗ್ ಸಮಿತಿ, ೧೯೭೬ರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕೃಷಿ ಆಯೋಗ, ೧೯೭೮ರ ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಖಾತೆಯ ರಾಜ್ಯ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನದ ನಿರ್ಣಯಗಳು, ೧೯೮೨ ರಾಯ್‌ಬರ್ಮನ್ ಆಯೋಗದ ವರದಿ, ೧೯೯೬ ಭೂರಿಯಾ ಆಯೋಗದ ವರದಿಗಳು ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ನಿಜಕ್ಕೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಮಾಡಿ ಆ ಮೂಲಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ನೈಜ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ರಾಯ್‌ಬರ್ಮನ್ ಮತ್ತು ಭೂರಿಯಾ ಆಯೋಗದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ನಿಜಕ್ಕೂ ದನಿ ಇಲ್ಲದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಸಬಲೀಕರಿಸುವ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿವೆ. ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ವಿವಿಧ ಆಯೋಗಗಳು ಮತ್ತು ತಜ್ಞರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಜ್ಞರ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸರಕಾರ ಅಂಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ ಸಹ. ಆದರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರುವುದು ಅನುಷ್ಠಾನದ ಹಂತದಲ್ಲಿ. ರಾಜಕೀಯ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿ ಇಲ್ಲದ,

ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಿತರ ಪರವಾಗಿ ಇಲ್ಲದ ಜನ ಎಂತಹ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಸೋಲಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಶಬ್ದಗಳಲ್ಲಿ, ಅಂಕೆಸಂಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಚಮತ್ಕಾರವನ್ನು ತೋರಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಲ ಅಲಕ್ಷಿತರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳು ಸಾರಾಸಗಟಾಗಿ ಬದಿಗೊತ್ತಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಆಳುವ ಜನಕ್ಕೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ' ಮುಖ್ಯವಾದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಅಲಕ್ಷಿತರ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮಹತ್ವದವೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಿಜಕ್ಕೂ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೆಂದರೇನೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎಂದು ಆಳುವ ಜನ ಹೇಳಿದಾಗೆಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವರ್ಗದ ಹಿತಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ'ಯೆಂದರೆ, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ, ಅರಣ್ಯವು ಉಳಿದಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಪರಿಸರವೂ ಪ್ರಾಂಜಲವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸಹ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಉತ್ತಮಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಆದರೆ, ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಸಹಾಯಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುವ ಹುನ್ನಾರುಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿ ನಡೆದುಬಂದಿವೆ. ಘೋಷಣೆಗಳಲ್ಲಿರುವ, ವರದಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿರುವ ನುಡಿರೂಪದ ಕಾಳಜಿಗಳು ಸಾಕಾರಗೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಳಜಿಗಳು ಕೇವಲ ಶಬ್ದ ಸಂಭ್ರಮದ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಕಾಳಜಿಗಳು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಗೊಂಡಾಗ ಈ ದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದಕ್ಕೂ ಮುನ್ನ ಶಬ್ದಸಂಭ್ರಮದ ಅಹಂಕಾರ ನಾಶವಾಗಬೇಕಿದೆ.

ಸಂಪಾದಕರು

ಪರಿವಿಡಿ

೧

ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಚಿಂತನೆಗೊಂದು ಹೊಸ ಚೌಕಟ್ಟು

ಮೂಲ : ವೀಣಾ ದಾಸ್
ಅನು : ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ

(ವೀಣಾ ದಾಸ್ ಅವರು ಅಮೆರಿಕಾದ ಬಾಲ್ಟಿಮೋರ್‌ನ ಜಾನ್ ಹಾಪ್ಕಿನ್ಸ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೊದಲು ದೆಹಲಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ, ದೆಹಲಿ ಸ್ಕೂಲ್ ಆಫ್ ಇಕಾನಾಮಿಕ್ಸ್‌ನ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಪಕರಾಗಿದ್ದರು. ಭಾರತದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಅವರು ಒಬ್ಬರು. ಸದರಿ ಲೇಖನವನ್ನು ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಲಿಕೆಯ ಆರನೇ ಸಂಪುಟದಿಂದ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನವು ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಲಿಕೆಯ ಮೊದಲ ಐದು ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ತಾತ್ವಿಕ ವಾಗಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ರೂಪುಗೊಂಡ ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳು ಪರ್ಯಾಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವನ್ನು ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದವು. ಹಾಗೆಂದು, ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನಗಳಿಂದ ಪೂರ್ಣ ವಿಮೋಚನೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಸಬಾಲ್ಟರ್ನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿರುವುದನ್ನು ಮತ್ತು ಮೊದಲ ಐದು ಸಂಪುಟಗಳ ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿಯ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬಿರುಕುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಮೂಲತಃ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದೇಶಗಳ ಕೈಗೂಸಾದ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜಕಾರಣದ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುವ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಾಗಿಯೇ ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ವಸಾಹತು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿತ್ತು. ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ರಾಜಕೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳೇ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನವನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ್ದವು. ಒಂದು ಹಂತದಲ್ಲಿ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವು ಬಿಳಿಯರು

ಕರಿಯರನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಲು ಬಳಸುವ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತು ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಅದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ಸೀಮಿತವಾಗಿತ್ತು. ಯಾವುದೇ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ತಾನು ರೂಪುಗೊಂಡ ನೆಲದ ರಾಜಕಾರಣದ ಪ್ರಭಾವದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಅತ್ಯಂತ ಜ್ವಲಂತ ಉದಾಹರಣೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ತನ್ನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲಿಯೇ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಅಹಂ ನಿಷ್ಠತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೇ ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ರೂಪುಗೊಂಡವು. ಈ ಅಧ್ಯಯನ ಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನಗಳ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವು ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾದದ್ದು. ಜರ್ಮನಿಯ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿಗಳು ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಹರಿಕಾರರು. ಆದರೆ ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಭಿನ್ನ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ವಿಧಾನ ರೂಪುಗೊಂಡರೂ ಸಹ, ಅಭಿಜಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ವಿರೂಪಗಳು ಹೇಗೋ ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಲ್ಲೂ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುವುದನ್ನು ವೀಣಾದಾಸ್ ತಮ್ಮ ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ 'ಸಿರಿಗನ್ನಡ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮರುಮುದ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಅನುವಾದಿಸಿದ ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿಯವರಿಗೆ ಧನ್ಯವಾದಗಳು. - ಸಂಪಾದಕರು)

ಅಲಕ್ಷಿತ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ 'ಸಬಾಲ್ಟ್ರನ್ ಸ್ಟಡೀಸ್'ನ ಐದು ಸಂಪುಟಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಈ ಸಂಪುಟಗಳು ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಮಹಾ ಸಾಧನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಮಾನವಿಕಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೊಸ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ನಡೆಸಲು ಕರೆ ನೀಡುತ್ತವೆ. ಇದುವರೆಗೂ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಕಾರರನ್ನು ಅಥವಾ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೂ, ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅವನ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವೆಂದೂ ಪರಿಗಮಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಸಂಪುಟಗಳಿಂದಾಗಿ ಇಂಥ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೆಂದು ಇದರರ್ಥವಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಚಿಂತನೆಯು ರೂಪಿಸಿದ ವರ್ಗೀಕರಣ ಗಳನ್ನು, ನಮ್ಮತನವನ್ನು ಬಿಡದೆ ನೋಡುವುದು ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದಿಂದ ರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಇದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ಬರೆಯುವುದೆಂದರೆ ನಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವುದು ಎಂದು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಗಾಯಿತ್ರಿ ಸ್ಪಿವಾಕ್ ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ನಮ್ಮದೇ ಸ್ವಂತ ಅನುಭವಗಳು ಮತ್ತು ನಮ್ಮ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಬಂಧಗಳು ವಸಾಹತು ಪ್ರಜೆಗಳಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ ಎಂಬುದು ಕೂಡ ನಿಜ.

ಅಲಕ್ಷಿತವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿ ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಅನೇಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಆಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತಾತ್ವಿಕ ಪರಿಕರಗಳು ಬೇರೆಯ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಕೇವಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳು ಎಂದಷ್ಟೇ ನೋಡುತ್ತವೆ. ವಿಧಿಗಳು, ನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಅಧಿಕಾರದ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಇದಿಷ್ಟನ್ನು ಅರಿತರೆ ಯಾವುದೇ ಸಮಾಜದ ತಿಳುವಳಿಕೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮಾತು ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಲಯದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾದ ಹಳ್ಳಿಯ ಹಬ್ಬಗಳಿಗೂ, ತೀರ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಹಾದರದಂಥ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಈ ಎರಡೂ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದ ರಲ್ಲಷ್ಟೆ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹಾದರದ ನಿಷೇಧದಲ್ಲಿ 'ಗಂಡಸರ' ನಡುವೆ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಗಳು ಗಟ್ಟಿಯಾಗುತ್ತವೆಂಬುದನ್ನಷ್ಟೇ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದ ಒಳಗೆ ಅಧಿಕಾರದ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಹಾದರದ ನಿಷೇಧವನ್ನು ಹೇಗೆ ಮೀರಲಾಗುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದರೆ ಮೀರುವಿಕೆ, ಉಲ್ಲಂಘನೆ, ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಹಿಂಸೆ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಳಪಡುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವ ಮುಖಾಂತರವಷ್ಟೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ರೀಕೊ (Ricoeur) ಎಂಬ ಚಿಂತಕನು ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್‌ನನ್ನು ಇದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸನ ವರ್ಗೀಕರಣ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸ್ಥಾನವೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವನ ಟೀಕೆಯ ಸಾರಾಂಶ. ಈ ಟೀಕೆಗೆ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸ್ ಕೊಡುವ ಉತ್ತರವು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಹೇಗೆ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

"ಈ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕೊರತೆಯೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಾಂಗಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಕುರಿತು ನಾನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡಿರುವ ಧೋರಣೆಯ ತಾತ್ವಿಕ ಫಲಿತಾಂಶವಿದು. ಸತ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತ ವೆಂಬುದನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ನನ್ನ ಉದ್ದೇಶ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಮುಖ್ಯವಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಸತ್ಯದ ವಿನ್ಯಾಸ ಒಂದು ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ವಸ್ತು. ಅದನ್ನು ಯಾವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿ ನೋಡಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣವು ವಸ್ತುರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡ ಆಲೋಚನೆಗಳ ನಿದರ್ಶನವಾಗಿದೆ. ಪುರಾಣಗಳು ವಾಸ್ತವಿಕ ಸತ್ಯದ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ" (The Raw and the Cooked, 1975)

ಇಲ್ಲಿ ಲೆವಿಸ್ಟ್ರಾಸನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಬದಲಾವಣೆ ಹೊಂದಿರುವ ಆಲೋಚನೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ನೀಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂಗೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗುತ್ತವೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾನೆ. ಈ ವಸ್ತುರೂಪದ ಆಲೋಚನೆ ಯಾವನೇ ಒಬ್ಬ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯದ್ದಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ನಂಬುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಅನಾಗರಿಕನನ್ನು, ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬ

ನಿಲುವಿಗೆ ಮುಟ್ಟುತ್ತಾನೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಈ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಯಾವಾಗಲೂ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿರುವಂತೆಯೇ ತೋರುತ್ತವೆ. ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ವಿನ್ಯಾಸದ ಹಿಂದಿರುವ ವೈಚಾರಿಕತೆಯನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವ ಮುಖಾಂತರ, ಈ ಚಿಂತನೆಗಳ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಲಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂರಚನಾವಾದವು ಅಗಾಧವಾದ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆ. ಆದರೂ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿತೆಂಬುದೇ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಕಾಳಜಿಯಾಗಿದೆ.

ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಮನ ನೀಡುವುದರಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕಾಣುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಉತ್ತಮವಾದುವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಮ್ಯಾಕ್ಸ್‌ವೆಬರ್‌ನ ಪ್ರಕಾರ ಸಾಮಾಜಿಕಕ್ರಿಯೆಯ ಲಕ್ಷಣವು ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವಾದದ್ದು. ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕೆಂದು ವೆಬರ್ ಹೇಳಿದ. ಆದರೂ ವೆಬರ್‌ನ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೇ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿದಾಗ ಕೂಡ ಅವು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುತ್ತವೆ ಅಥವಾ ವಕ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನಷ್ಟೇ ಪರಿಶೀಲಿಸ ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಿಗೆ ವೆಬರನು ಕೊಡುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಕೋಪ, ಅಸೂಯೆ, ಸೇಡು ಮುಂತಾದ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತವೇ ಆಗಿವೆ.

ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಿಯೆಯೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ವೆಬರನ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಮನುಷ್ಯನು ವಿಚಾರವಂತ ಎಂಬ ಖಚಿತ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಮೀರಲು ಅವನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ, ವೈಚಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿವರಿಸಲಾಗದ ಅಂಶಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಸೇರಿಸುತ್ತಾನೆ ಅಷ್ಟೆ. ವೆಬರನ ಸಿದ್ಧಾಂತದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಯನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ, ಸದಾ ತನ್ನ ಮೇಲೆ ತಾನು ಹತೋಟಿಯಿಟ್ಟು ಕೊಂಡಿರುವ ನಟ ಎಂದು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಅರ್ಥವನ್ನು ಉದ್ದೇಶ ಎಂದು ವೆಬರ್ ಸಮೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಂದೂ ಹತೋಟಿ ಮೀರದೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಲ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವ ಮನುಷ್ಯ, ವೆಬರ್‌ನ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಇತರೆಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜೀವಿಗಳು, ಅಂದರೆ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯರಲ್ಲದ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣುಗಳು ಅವನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕೊರತೆಯುಳ್ಳವರಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ವೈಚಾರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಯಾವುದೇ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಆತ ಕೊರತೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಇದುವರೆಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಖಚಿತವಾದ, ಸತ್ಯವಾದ ವಸ್ತುಗಳೆಂಬಂತೆ ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟು ಬಿಡಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಧಿಕೃತತೆಯನ್ನು, ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ನೀಡಬೇಕೆಂಬುದು ನಿಜವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಗಾಫ್‌ಮನ್ ಮತ್ತು ಫೋಕೋ (Goftman and Focault) ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ನೀಡುತ್ತಾರಾದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಏಕಾಕಿಯಾಗಿಸುವ ಸಮಾಜದ ಶಕ್ತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ವಿರಳಗೊಳಿಸುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಹೇಗೆ ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯಂತ ಚಿಕ್ಕ ನರನಾಡಿಗಳಲ್ಲೂ ಹರಿಯುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಅವರಿಬ್ಬರ ಬರಹದಲ್ಲೂ ಕಾಣಬಹುದು. ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸದಾ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ರೂಪದಲೇ ಹೊರಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ ಆಲೋಚನೆ ಅವ್ಯವಸ್ಥಿತ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದು ಹೌದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ, ಎಂದರೆ 'ಶಿಕ್ಷೆ' ಅಥವಾ 'ಪ್ರಶ್ನೆ'ಗಳು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ 'ಅಲಕ್ಷಿತ ವಿಷಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ'ವು ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದು. ಆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಆಸ್ಫೋಟದ ಕ್ಷಣವೊಂದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಂಡು ಆ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಅಲಕ್ಷಿತರಾದ ಜನರು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಾವೇ ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗುತ್ತರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ವರ್ಗೀಕರಣ ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರದ ಸಂರಚನೆಯನ್ನು ವಿವರಿಸುವಂತಹ ಲೇಖನಗಳಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಕಡಿಮೆ. ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಪ್ರಬಂಧಗಳೂ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಂಥವೇ ಆಗಿವೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಹೊಸದಾಗಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೊಂದಿಗೆ ಘರ್ಷಿಸುವ ಕ್ಷಣಗಳು ಇದ್ದೇ ಇವೆ. ಖಚಿತ ವಸ್ತುವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾದ ಶಿಲಾಪದರ ಗಳಂತಿರುತ್ತವೆ. ಚಿಂತನೆಗಳ ಅರ್ಥಸೂಚನೆಯನ್ನು ಒಡೆದಾಗ, ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ನಮಗೆ ಬೇರೆಯದೇ ಚಿತ್ರ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಇಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಯಾವುದು?

ನಾವು ಕೇಳಬಹುದಾದ ಮೊದಲನೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದು; ಆಸ್ಫೋಟದ, ದಂಗೆಯ ಕ್ಷಣ ಹೇಗೆ ಸಂಘಟಿತವಾಗಿದೆ? ಈ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರಕಾರನು ಕೇವಲ ಕುಟುಂಬದ, ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧದ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿನ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತನಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಗುಂಪುಗಳು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ 'ಒಪ್ಪಂದ' ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಸ್ಥಾಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕಾನೂನು, ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಔಷಧಿಗಳು, ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಪೊಲೀಸು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಗುಂಪುಗಳು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಪರಸ್ಪರ ಒಪ್ಪಂದಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರೆಂಬುದು

ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ, ಈ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಕೋರ್ಟಿನ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಅಥವಾ ಪೊಲೀಸರೊಂದಿಗೆ ವ್ಯಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪೊಲೀಸರಾಗಲಿ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗಳಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಕೋರ್ಟುಗಳೇ ಆಗಲಿ ಎಲ್ಲವೂ ಗುಂಪುಗಳ ಮೇಲೆ ಹೇರಲಾದ ಪ್ರಾಬಲ್ಯದ ಹೊರ ರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಆಸ್ಫೋಟದ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವಂತಿರುತ್ತದೆ.

ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಮಾಜವನ್ನು ತಣ್ಣನೆಯ ಸಮಾಜವೆಂದೂ, ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬೆಚ್ಚನೆಯ ಸಮಾಜಗಳೆಂದೂ ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಈ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತೂ ಮುಂದುವರೆದು ಈ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಏಕಕಾಲಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಕವೆಂದು ವರ್ಗೀಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವರ್ಗೀಕರಣದ ತಳದಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಕೃತಿ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳ ವಿರೋಧವು ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಂದ ಮೂಡಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಶೀತಲ ಸಮಾಜವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನಿಯಮಗಳು ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮಗಳೆಂತೆಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬದಲಾಗುವ ಸಮಾಜಗಳು ಯುರೋಪಿಯನ್ ಸಮಾಜಗಳಂತೆ 'ಅಂತರಂಗ'ದ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಹೆಶೆಲ್ ಹೇಳಿದಂತೆ ಪ್ರಕೃತಿಯು ದೇವರ ಇಚ್ಛೆಯನ್ನೂ, ಚರಿತ್ರೆಯು ಮನುಷ್ಯನ ಪ್ರತಿರೋಧವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ.

'ಅಲಕ್ಷಿತ ವಿಷಯ'ಗಳ ಅಧ್ಯಯನವು ಈ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು, ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಇಂತಹ ಇತರ ಗುಂಪುಗಳನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತದೆ. ಗುಹಾ ಅವರು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುವಂತೆ ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಕಾಡಿನ ಮೇಲೆ ತಮಗಿದ್ದ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಅವರನ್ನು ಕೇವಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಶಿಶುಗಳು ಎಂದು ನೋಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಬಂದ ಕಾನೂನುಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೂ, ಪ್ರಕೃತಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದವು. ಹೊಸ ಕಾನೂನುಗಳು ಕಾಡನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ವಾಸಸ್ಥಳವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ವಾಣಿಜ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಮೂಲವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದವು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಬಲ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೊಂದಿಗೆ 'ಒಪ್ಪಂದ'ಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಒಪ್ಪಂದಗಳು ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ವರದಿಗಳಲ್ಲಿ, ಪೊಲೀಸರ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಕೋರ್ಟುಗಳ ಕಡತಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಪಾಂಡೆಯವರು ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗದೇ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಒಂದು ವಸಾಹತಾದ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಧಿಕಾರೇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾರತೀಯ ವಸಾಹತಿನ

ಚರಿತ್ರೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ಸುವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದನ್ನು ನಾವು ನೋಡಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆಸ್ಫೋಟದ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಾನೂನು ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ ಯೆಂದರೆ ಈ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಜೀವಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣದೆ, ತಮ್ಮಿಂದ ಪರಕೀಯವಾದ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ವರದಿಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಕೋರ್ಟಿನ ಕಡತವಾಗಲೀ ದಂಗೆಯ ಕ್ಷಣವು ವಿಫಲತೆಯ ಅಥವಾ ಸೋಲಿನ ಕ್ಷಣವೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅಗಾಧ ಪ್ರಮಾಣದ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಎದುರಿನಲ್ಲಿ ಅಲಕ್ಷಿತ ದಂಗೆಗಳು ಕೇವಲ ಅಪರೂಪದ ಪ್ರಣಯದ ರಾತ್ರಿಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಜೀವಮಾನ ಪರ್ಯಂತದ ಪ್ರಣಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ದಂಗೆಯ ವಿಫಲತೆಯ ಕ್ಷಣವನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಕಾರ, ಇದುವರೆಗೂ ವಸ್ತುಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಇದ್ದವರು ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಾಗಿಯೂ ನಮಗೆ ಕಾಣುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿರುವ ಆಸ್ಫೋಟ ಮತ್ತು ದಂಗೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಅಪಾರವಾದ ಮಾಹಿತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೂ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಜನ ಪ್ರಕೃತಿ ಸಹಜವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಪರಾಧಿ ಗಳನ್ನಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ."

ದಂಗೆಯ ಕುರುಹುಗಳು ಬರವಣಿಗೆಯ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಈ ದಾಖಲೆಗಳು ಆಡಳಿತದ ಮತ್ತು ಕೋರ್ಟಿನ ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಕಡತಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುತ್ತವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಇದರಿಂದ ಏನಾಗುತ್ತದೆಂದರೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಜನರ ಮಾತು ಅವರಿಗಿಂತ ಹಿರಿದಾದ ಅಧಿಕಾರದ, ಶಕ್ತಿಯ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಜೀರ್ಣವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿರುತ್ತದೆಂಬ ತೀರ್ಮಾನ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಚಂದ್ರಳ ಸಾವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವ ಗುಹಾ ಅವರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಈ ಕೇಸಿನಲ್ಲಿ ಬೃಂದಾಳು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಅವಳಿಂದ ಹಿಂಡಿ ತೆಗೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ನಾನು ನನ್ನ ಸೋದರಿಗೆ ಔಷಧಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟೆ. ಅದು ಅವಳ ಗರ್ಭವನ್ನು ಇಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದೆ. ಅವಳು ಅದರಿಂದ ಸಾಯುತ್ತಾಳೆಂದು ನನಗೆ ಗೊತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಸತ್ತು ಹೋದ ಚಂದ್ರಾಳ ಸಹೋದರಿ ಬೃಂದಾ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಗುಹಾ ಅವರ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಬೃಂದಾಳ ಹೇಳಿಕೆ ಕೋರ್ಟಿನ ವಿಚಾರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಂದದ್ದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋರ್ಟು ಸಾವನ್ನು ಕೊಲೆಯನ್ನಾಗಿ, ಸಹೋದರಿಯನ್ನು ಕೊಲೆಗಡುಕಳನ್ನಾಗಿ, ದುರಂತರದಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡವರನ್ನು ಅಪರಾಧಿ ಗಳನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕೇಸನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಅಮೀನ್ ಅವರು ಚೌರಿ ಚೌರಾ ಕೇಸಿನಲ್ಲಿ ಅಪ್ರೂವರ್ ಆದ ಮಾತನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೇಸಿನಲ್ಲಿ ಶಿಕಾರಿಯು ತನಗೆ ಬಿಡುಗಡೆ ಸಿಗಬಹುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ತನ್ನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷದಲ್ಲೇ ನಿರೂಪಿಸು

ತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಅಪರಾಧವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಷ್ಟೂ ಬಿಡುಗಡೆಯ ಅವಕಾಶ ಹೆಚ್ಚೆಂಬುದು ಅವನ ನಂಬಿಕೆ. ಅಪ್ರೂವರನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೊದಲು ಜಡ್ಜನು ಕೇಳುವ 'ತಪ್ಪೊಪ್ಪಿಗೆಯು ನಿನ್ನ ಸ್ವಂತ ಇಚ್ಛೆಯದೆ?' ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೇಳಿಕೆಯು ಸ್ವಂತ ಇಚ್ಛೆಯದೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಹೇಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಉತ್ತಮ ಪುರುಷರ ನಾಮಪದಕ್ಕೆ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ನಡೆದ ಘಟನೆಗೆ ಎಷ್ಟು ಹತ್ತಿರದವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದ ಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ, ಆದ ಆ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡ ಇತರೆಲ್ಲರಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟು ದೂರದವನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಚೌರಿಚೌರಾ ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜನ ಪಾಲ್ಗೊಂಡಿದ್ದರೂ ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಅಪರಾಧ ಮಾಡಿದವನು ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕ್ಷಮೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಹಂಬಲದಿಂದ ಅಪ್ರೂವರನು ಬಳಸುವ 'ನಾನು' ಎಂಬ ಮಾತು ಅವನು ಬೇರೆಯವರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರಲ್ಲಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಉಪಾಯಗಳು ಯಶಸ್ಸು ಕಾಣುವು ದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೇ ಕೇಸಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಅಪ್ರೂವರ್‌ನು ನೀಡುವ ಸಾಕ್ಷಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಅವರು ಬಳಸುವ ವಿಧಾನ. ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲರನ್ನು ಮತ್ತು ಕೋರ್ಟಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಅವರು ನಾಟಕದ ಸಂದರ್ಭ ಎಂಬಂತೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಕಥನದ ಸ್ವರೂಪ ಅಂದರೆ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷದರ್ಶಿಯ ಹೇಳಿಕೆ ಮತ್ತು ವರದಿನುಡಿ, ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಸತ್ಯ ಮತ್ತು ಮಾತಿನ ರೂಪಗಳು ಅವರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ಮುಖ್ಯ ಆಸಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತವೆ. ಕೋರ್ಟಿನ ಸಂವಾದವು ಸಂಜ್ಞೆ ಸಂಕೇತಗಳ ಪಾತ್ರ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಲೆ ಆಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ತೀರ್ಪು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾದ, ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಕಂಡರೂ. ಅದರ ದೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು, ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಕಾರಣ ವಾಗುವ ಸತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಪರಿಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯ ವಿಧಾನ ಕೋರ್ಟಿನ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕೋರ್ಟಿನ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಮಾಜದೊಳಗಿನ ಅವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲಾ ವಲಯಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುವ ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಮಾತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಗೆಗಳನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಲೌಕಿಕ ಸತ್ಯವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿದ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ವರ್ತಮಾನ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ವಿಚಾರಣೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಿರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಘಟನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಭೂತಕಾಲದಲ್ಲೂ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಚೌರಿಚೌರಾ ಕೇಸಿನಲ್ಲಿ ಜಡ್ಜಿಯು ಒಂದು ಜನರ ಗುಂಪು ಹೇಗೆ ವರ್ತಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ರೀತಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ಅದನ್ನು ಚೌರಿಚೌರಾದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಗುಂಪಿನ ವರ್ತನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗುಂಪಿನ

ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಕಾಲಾತೀತವಾದ ಸತ್ಯವಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯು ಕಾನೂನಿನ ಸಂವಾದವು ಲೋಕವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಆ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಶಿಸ್ತನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಮತ್ತು ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುವ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕುವುದಕ್ಕೂ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಲೋಕ ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಧ್ಯರ್ಥಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳ ಬಾಹುಳ್ಯ ಕಾನೂನಿನ ಪಠ್ಯದ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣ ವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಈ ಲಕ್ಷಣ ಕಾನೂನುಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯದ ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಈ ಎರಡೂ ಹಂತಗಳ ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಶಿಕ್ಷೆಯ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿನ ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಸಂದಿದ್ದು, ಕಾನೂನು ಹೇಗೆ ಕಾನೂನುಬದ್ಧ ಅಧಿಕಾರವಾಗಿ ಜನತೆಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸುತ್ತದೆಂಬ ಅಂಶಕ್ಕೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗಮನ ಸಲ್ಲಬೇಕಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಮತ್ತು ಕಾನೂನು ಮಾದರಿ ಗಳಿಂದ ಜನತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಹಕ್ಕು ಹೇಗೆ ಕ್ಷೀಣಿಸುತ್ತ ಹೋಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ಮತ್ತು ಗುಹಾ ಅವರು ಬರೆದಿದ್ದರೂ 'ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ಕಾಯಿಲೆಗಳ ಕಾನೂನು' ಹೇಗೆ ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. 'ಅರಣ್ಯ ಕಾಯಿದೆ' ಹೇಗೆ ಜನತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾಡಿನ ಮೇಲೆ ಇದ್ದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸಿ ಹೊಸ ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು ಎಂಬ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾಯಿದೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪರಿಣಾಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಇವುಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಯಾವ ರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ಅಧಿಕೃತತೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಅಲಕ್ಷಿತರನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದು ಗ್ರಹಿಸುವ ಬಗೆ

ಈ ಪ್ರಬಂಧದ ಮೊದಲ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವೆಬರ್ ಮತ್ತು ಅವನಂಥ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕೇವಲ ವೈಚಾರಿಕ ಜೀವಿ ಎಂಬಂತೆ ನೋಡಿದರೆಂದು, ಮನುಷ್ಯನ ಉಳಿದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಿದರೆಂದು ಹೇಳಲಾಯಿತಷ್ಟೆ. ಅಲಕ್ಷಿತ ವಿಷಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಪುಟಗಳ ಹಲವಾರು ಲೇಖನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಭಿಲ್ಲರನ್ನು ಕುರಿತು ತನ್ನ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹಾರ್ಡಿಮನ್ ರೈತರನ್ನು ನಿಯೋಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ವೈಚಾರಿಕ ಜೀವಿಗಳೆಂಬಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೆ ಎದುರಾಗುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಬಂಧ ಮುಂದುವರೆದಂತೆ ಭಿಲ್ಲವರಿಗೆ ಇರುವ ಧಾರ್ಮಿಕ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಮಿತಿಗಳು ಅವರನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕದಂತೆ ತಡೆದಿವೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಆರ್ಥಿಕ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದ ವೈಚಾರಿಕ ವರ್ತನೆಯೆಂಬುದು ವರ್ತನೆಯ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸ್ವರೂಪವೆಂದೂ, ಭಿಲ್ಲರು ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮಿತಿಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ತನೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನರಾಗಿರುತ್ತಾ

ರೆಂದೂ ಲೇಖಕ ಒಪ್ಪಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಭಿಲ್ಲರ ಸಾಮಾಜಿಕ ವರ್ತನೆಯನ್ನು ಅವರದೇ ತರ್ಕದ ಮೂಲಕ ಗ್ರಹಿಸಲು ಹಾರ್ಡಿಮನ್ ಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಕೊಡುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ. ಭಿಲ್ಲರ ಕುಡಿತದ ಚಟವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದ ನೋಡಲಾಗುತ್ತದೆಂದು ಆತ ಟೀಕಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಭಿಲ್ಲರು ಹಬ್ಬಗಳ ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕುಡಿಯುತ್ತಾರೆಂದು ಅಥವಾ ಕುಡಿತವು ಅವರ ಆಹಾರದ ಕೆಲವು ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನೂ ಪೂರೈಸುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಅಂದರೆ ಭಿಲ್ಲರ ಕುಡಿತವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮುಕ್ತವಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೆಂದೇ ವಿವರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರು ಬರೆದಿರುವ 'ಜಿತು ಸಂತಾಲರ ಚಳುವಳಿ'ಯನ್ನು ಕುರಿತು ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲೂ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೇ ಹೆಚ್ಚು ಒತ್ತು ಬಿದ್ದಿದೆ. ಸಂತಾಲರು ಪರ್ಯಾಯ ಕಾನೂನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂದು ಉಪೇಂದ್ರ ಬಕ್ಷಿಯವರು ಒಂದೆಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ವಿವರಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಲೆ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಂತಾಲರನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ಬಳಸುವ ದಾಖಲೆಗಳೆಲ್ಲ ಬ್ರಿಟಿಷರ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ದಾಖಲೆಗಳ ಧಾಟಿಯವೇ ಆಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸಂತಾಲರಿಗೂ ಹಿಂದೂಗಳಿಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿದೆ. ಸಂತಾಲರು ಹಿಂದೂಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸುಖಾಪೇಕ್ಷಿಗಳು, ಹಿಂದೂ ದೇವತೆಯಾದ ಕಾಳಿಯನ್ನು ಸಂತಾಲರೂ ದೇವತೆಯೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಕಾಳಿ ಸಂತಾಲರ 'ದುಷ್ಟ' ದೇವತೆಯಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತಾಳಷ್ಟೆ ಹೊರತು ಹಿಂದೂಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕಾಳಿಯ ಕಾರಣ್ಯದ ಅಂಶ ಸಂತಾಲರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿ ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ಹಂಟರ್‌ನ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹಂಟರ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. 'ಸಂತಾಲರಿಗೆ ಸರ್ವಶಕ್ತನೂ ಕಾರುಣ್ಯ ಮಯಿಯೂ ಆದ ದೇವರ ಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲ. ಸಂತಾಲರಿಗಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದ ಕುಲ ಅವರನ್ನು ರಾಜ್ಯದಿಂದ ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಅಟ್ಟಾಡುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಂತಾಲರಿಗೆ ತನಗಿಂತ ಹಿರಿದಾದ ಶಕ್ತಿ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ'. ಇಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಭಾಷೆ ನಾಗರಿಕ ಮತ್ತು ಅನಾಗರಿಕ ಎಂಬ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಮಿಶಿನರಿಗಳು ಈ ದ್ವಂದ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಮುಂದುವರೆದದ್ದು, ಸಂತಾಲರನ್ನು ಕುರಿತ ಹೇಳಿಕೆ ನಿಜವಾಗಿ ಸಂತಾಲರನ್ನು ಕುರಿತದ್ದೋ ಅಥವಾ ಹಂಟರ್‌ನನ್ನೇ ಕುರಿತದ್ದೋ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗಾಗಲೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇದುವರೆಗಿನ ಸಂವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಸಂತಾಲರನ್ನು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಒಡೆದು ನೋಡಿದ್ದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. "ಸುಖವನ್ನು ಪ್ರೀತಿಸುವ ಸಂತಾಲರು" ಅಥವಾ "ದುಷ್ಟ ದೇವಿ ಕಾಳಿ" ಎಂಬಂತಹ ಗುಣವಾಚಕಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಹೆಚ್ಚೇನೂ ಲಾಭ

ವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಗುಣವಾಚಕಗಳನ್ನು ಸಂತಾಲರು ಅಥವಾ ಕಾಳಿಯ ಅಧಿಕೃತ ಲಕ್ಷಣವೆಂದೇ ತಿಳಿದುಕೊಂಡಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂಥ ಗುಣವಾಚಕಗಳು ವಸಾಹತು ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಂಥವು. ಇಂತಹ ಗುಣವಾಚಕಗಳ ಹಿಂದೆ ವಸಾಹತು ಸಮಾಜದ ನೈತಿಕ ದೃಷ್ಟಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ತನಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕೀಳುಗಳೆಯದಿದ್ದರೂ ಅಪರಿಚಿತವೆಂಬಂತೆ, ಜೀವರಹಿತ ವಸ್ತುವೆಂಬಂತೆ ಗ್ರಹಿಸುವ ಮನಸ್ಸು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ನೀಡುವ ವಿವರಣೆಗಳು ಜಿತು ಸಂತಾಲನು ತನ್ನ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯಾಯ ನ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕೋರ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ವ್ಯರ್ಥ ಮತ್ತು ನಿರುಪಯುಕ್ತವೆಂದು ಜಿತು ಅನೇಕ ಬಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಸಂತಾಲರದ್ದೇ ಆದ ನ್ಯಾಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೊಂದನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಆತ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ. ಆದರೆ, ಜಿತು ಸಂತಾಲನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ, ಅಧಿಕಾರದ ವಿನ್ಯಾಸ ಪರಕೀಯ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಅಧಿಕಾರ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನ್ಯಾಯಯುತವೂ ಸಂತಾಲರಿಗೆ ಯುಕ್ತವೂ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಣೆಗಳು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. "ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಮಾಡುವವರು, ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವವರು" ಎಂಬಂಥ ವರ್ಗೀಕರಣಗಳ ಮೂಲಕ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯನ್ನು ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾ, ಅಂತಹ ವಿವರಣೆಗಳೊಳಗೇ ಪರ್ಯಾಯ ನ್ಯಾಯ ರೂಪಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಜಿತು ಸಂತಾಲನ ಚಳುವಳಿಯ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲಯೆಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು, ಪರ್ಯಾಯ ನ್ಯಾಯಪದ್ಧತಿ ಕಲ್ಪನೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಾಗ ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ಸಂಸ್ಕೃತೀ ಕರಣದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಟೀಕಿಸುತ್ತಾ ಜಿತು ಸಂತಾಲನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಸನ್ಯಾಸಿದೋಲ್ ಹಿಂದೂತ್ವವನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಿತು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಈ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುವ ನಿಲುವು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಭೇದವಿರುವ ಸಮಾಜದ ಮತ್ತು ಪರಕೀಯ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಅವರು ಗಮನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ತಮ್ಮ ಒಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುತ್ತಾರೆಯೇ ಹೊರತು ಜಿತು ಸಂತಾಲನ ಚಳುವಳಿ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೊಸ ಸಂಕೇತವಾಗುವ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತು ಎಂಬ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ.

ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ಜಿತು ಸಂತಾಲನ ಬದುಕಿನ ಕೊನೆಯ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಿತು ತನ್ನ ಹಿಂಬಾಲಕರೊಂದಿಗೆ ಮಸೀದಿಯೊಂದರಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪೊಲೀಸರು ಅವರನ್ನೆಲ್ಲ ಸುತ್ತುವರಿಯುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಗುಂಡುಗಳು ತನ್ನನ್ನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಹಿಂಬಾಲ ಕರನ್ನು ಗಾಯಗೊಳಿಸಲಾರವು ಎಂದು ಜಿತು ಅವರನ್ನು ಎದುರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವೈಚಾರಿಕ ಮಾಂತ್ರಿಕತೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಿತುವಿನ ವರ್ತನೆ

ಇಡೀ ಜಗತ್ತನ್ನು ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಹುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದುದೆಂದು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಆಚೆಯ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂತಾಲರು ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ತರ್ಕ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ತನಿಕಾ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರಿಗಿಂತ ಜಿತು ಸಂತಾಲನೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಎಂದು ನನಗೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ತಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅಪನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಪೊಲೀಸರು ಮತ್ತು ಬ್ರಿಟಿಷ್ ನ್ಯಾಯಪದ್ಧತಿಗೆ ತನ್ನನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಜಿತು ಸಂತಾಲನಿಗೆ ಉತ್ತಮ ರೀತಿಯ ಸಾವು ಬರುತ್ತಿತ್ತೆಂಬ ಭರವಸೆ ಎಲ್ಲಿದೆ? ಜಿತು ಶರಣಾಗತನಾಗಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವನು ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಶಿಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ. ಶಿಕಾರಿ ಅಪ್ರೂವರ್ ಆದದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಮಾತನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಇತರರನ್ನೂ ನೇಣು ಹಾಕಲಾಯಿತು ಅಥವಾ ಗೌತಮಭದ್ರ ಇನ್ನೊಂದು ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಂತೆ ಜಿತು ಸಂತಾಲನನ್ನು ದ್ರೋಹಿಯೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಶಿಕ್ಷೆ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜಿತು ಸಂತಾಲನು, ಲೇಖಕರು ಅವೈಚಾರಿಕವೆದು ಕರೆಯುವ ದಾರಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಯಾವುದನ್ನೇ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ದಂಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರತಿಭಟನೆ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಾರಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಶಿಕ್ಷೆ "ಕಾನೂನಿನ ಆಳ್ವಿಕೆ", "ಕಾನೂನಿನ ಅಧಿಕಾರ" ಇವುಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ಆಚರಣೆಯ ಸಾವು ಎಂಬಂತೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಗೌತಮ್ ಭದ್ರ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ೧೮೫೭ರಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸಾವನ್ನು ಕಂಡರು ಎಂಬುದನ್ನು ಭದ್ರ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಒಬ್ಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮೌಲ್ವಿಯನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಲಾಯಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮರ ಪ್ರಕಾರ ಅಂತಿಮ ತೀರ್ಮಾನದ ದಿನದಂದು ದೇವರ ಎದುರಿಗೆ ಮೌಲ್ವಿಯ ಬದುಕಿನ ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳಲು ಅವನ ದೇಹ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಇರಬೇಕು. ಅವನ ಹೆಣವನ್ನು ಸುಡುವ ಮೂಲಕ ಬ್ರಿಟಿಷರು 'ಶಿಕ್ಷೆ' ವಿಧಿಸಿದರು. ಶ್ಯಾಮಲ್ ಎಂಬ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಅವನ ತಲೆಯನ್ನು ಭರ್ಜಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಚುಚ್ಚಿ ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಬ್ರಿಟಿಷರನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿದವರಿಗೆ ಇದೇ ಗತಿ ಎಂದು ಸಾರುವುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಈ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸಮಾಜ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದ ನೈತಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದರು. ಕಳೇಬರಗಳನ್ನು ಅವರ ಸಂಬಂಧಿಕರಿಗೆ ಕೊಡಲೇ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಜಿತು ಸಂತಾಲನು ತನ್ನ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ವಿಧ್ಯುಕ್ತ ಆಚರಣೆಯ ಸಾವನ್ನು ಬಯಸಿದ್ದರೆ, ಅದು ಬ್ರಿಟಿಷರು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ವಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಾವಿನ ಶಿಕ್ಷೆಗಿಂತ ಬೇರೆಯಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಗತಿಯು ಅಲಕ್ಷಿತರ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ಮತ್ತು ವಿವರಿಸುವುದೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ನಮ್ಮನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ. ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರು

ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜಾತಿ, ವರ್ಗ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜಟಿಲವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್ ಗ್ರಾಂಸ್ಕಿಯ ನಿಲುವಿನಿಂದ ಆರಂಭಿಸುತ್ತಾರೆ. ಗ್ರಾಂಸ್ಕಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಅಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ರೂಪಣವು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳ ಮನೋವೃತ್ತಿ, ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಗುರಿಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಆ ಅಂಶಗಳು ಈಗಿನ ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಉಳಿದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶದಿಂದ ಆರಂಭಿಸಿ ಸರ್ಕಾರ್ ಅವರು ಅಲಕ್ಷಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಋಣಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಧನಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮಗಳಿವೆಯೆಂದು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೈಲ್ವೆ ಮುಷ್ಕರದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದು ಅಲಕ್ಷಿತ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಧನಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮವಾದರೆ, ಗೋಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಪರವಾಗಿ ಮುಷ್ಕರದಲ್ಲಿ ತೊಡಗುವುದು ಋಣಾತ್ಮಕ ಆಯಾಮ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್ ತುಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯುಳ್ಳ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಾದುದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾರು ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿರುವ ಚಳುವಳಿಯಾಗಲೀ, ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಿತವನ್ನು ಬಯಸುವ ಚಳುವಳಿಯಾಗಲೀ, ಜಾತಿಯ ಹಿತವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಚಳುವಳಿಯೇ ಆಗಲೀ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅಲಕ್ಷಿತರ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಪೋಷಕ ಮತ್ತು ಮಾರಕ ಆಯಾಮಗಳ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯುಕ್ತ ವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಅನಿಸಿಕೆಗೆ ಎರಡು ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಮೊಲನೆಯದಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆ ಪರಿಮಿತವಾದದ್ದಾಗಿರು ತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಗುಂಪುಗಳು ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಒಂದು ಮಿತಿಯೊಳಗೆ ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಚಾರ್ಲ್ಸ್ ಟೆಲಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಜನಾಂಗದ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ಸ್ವರೂಪ ಅದು ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲನೆಗೊಳಪಡಿಸಿರುವ ಸಂದರ್ಭಗಳು ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರಾಜ್ಯದ ಶಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಜಾತಿಯ ಅನ್ಯಾಯ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪಂಚಾಯತಿಯ ಅನಧಿಕೃತ ಕಾನೂನು ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಲು ಬಳಸಿ ಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷದಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯೇ ಆ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕ್ಷಣದ ಗುಣ ಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಧರಿತ ಮತ್ತು ಖಚಿತವಾದ ಮನೋವೃತ್ತಿ ಇರುತ್ತದೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಈ ಸಂಪುಟದ ಅನೇಕ ಲೇಖನಗಳು ಅಲಕ್ಷಿತರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ದಿವ್ಯ ಪ್ರಭಾವಳಿ ಇರುವ ನಾಯಕನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿವೆ. ಈ ನಾಯಕರಿಗೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ಅಥವಾ ವೈಚಾರಿಕ-ಕಾನೂನುಬದ್ಧವಾದ ಅಧಿಕಾರ ಎಂದು ಯಾವುದನ್ನು ವೆಬರ್ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೋ ಅಂಥ ಅಧಿಕಾರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಬದಲಾಗಿ ಮಾಂತ್ರಿಕವಾದ ಪರಿವರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಸವಿಡುವ ಮನೋಭಾವ ಇಂಥ ನಾಯಕರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ದಿವ್ಯ ಪ್ರಭಾವಳಿಯ ನಾಯಕರನ್ನು, ಅವರು ಸುತ್ತ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವ ಗುಂಪನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಉಪಯುಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ದಿವ್ಯ ಪ್ರಭೆಯುಳ್ಳ ನಾಯಕರು ಒಡಮೂಡುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಸುಮಿತ್ ಸರ್ಕಾರ್ ಮೂರು ಹಂತಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಇಂಥ ನಾಯಕನನ್ನು ಅವತಾರ ಪುರುಷನೆಂದೂ, ಅಗಾಧ ಶಕ್ತಿಯುಳ್ಳ ಮನುಷ್ಯನೆಂದೂ ನಂಬಲಾಗುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ನಾಯಕನನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದರೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ರಕ್ಷಣೆ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಭರವಸೆ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಮೂರನೆಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಪ್ರಪಂಚದ ಸಮಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯ ಹಂಬಲ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಇಂಥ ಒಬ್ಬ ನಾಯಕ ಎಂದು ಸರ್ಕಾರ್ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕನನ್ನು ಕುರಿತು ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಶ್ವಾಸವಿರುವುದರಿಂದ ನಾಯಕನ ವಿಫಲತೆಗಳಿಗೆ ವಿವರಣೆಯನ್ನೊದಗಿಸುವುದು ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕೊನೆಯ ಅಂಶವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಶ್ವಾಸದ ಸಾಮಾನ್ಯತೆಯ ಅಂಶಕ್ಕಿಂತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಘಟ್ಟದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಯಕನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು.

ದಿವ್ಯ ಪ್ರತಿಭೆಯುಳ್ಳ ನಾಯಕನ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣವೆಂದರೆ ಅವನ ಸಂದೇಶ ಅತ್ಯಂತ ಮುಕ್ತ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅಮೀನ್ ಅವರು ಗೋರಖ್‌ಪುರದಲ್ಲಿ ಗಾಂಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹರಡಿದ್ದ ವದಂತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುತ್ತಾ ಆ ವದಂತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ಜನತೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ಈ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂದೂ ಅದರೂ ಲೋಕಾತೀತನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಶಯಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಯಕನ ಸಂದೇಶ ವಾಹಕನಾದವನು ಈ ನಾಯಕನ ಹಿಂಬಾಲಕನಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಸಂದೇಶದ ಸತ್ಯವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವವನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಗಾಂಧೀಯ ದೈವತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿರುವುದಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಅಂಶಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿರುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿಯನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಒಪ್ಪಲು ಬಯಸುತ್ತಿರುತ್ತಾನೆ. ಇಂತಹ ಸಂಕೇತವಾಹಕರ ಅಧ್ಯಯನ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ತಳಮಳ ತುಂಬಿದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥ ಸಂದೇಶಗಳು ಹೇಗೆ ಸುಸಂಬದ್ಧವಾದ ವಸ್ತುರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿ ದಿವ್ಯಪ್ರಭೆಯ ನಾಯಕರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬುದರ ಅಧ್ಯಯನ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಅಸಮಾನ್ಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಯಾವುದೇ ಲೇಖಕರು ಜನರ ಗುಂಪಿನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಹೋಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ದುರಾದೃಷ್ಟಕರ.

ಏಕೆಂದರೆ ಗುಂಪು ಎಂಬುದು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಉಪಕರಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಗೌತಮಭದ್ರ ಅವರ ಪ್ರಬಂಧವು ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಂದೇಶದ ಪ್ರಚಾರದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಜನರ ನಡುವೆ ಇವರು ಸಂಬಂಧಗಳ ಜಾಲವನ್ನರಿಯು ವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾರ್ಡಿಮನ್ ಅವರು ಲೇವಾದೇವಿ ಜನರ ವಿರುದ್ಧ ಭಿಲ್ಲರು ನಡೆಸಿದ ಉಗ್ರಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ನೈತಿಕ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜನರ ಗುಂಪನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಧೋರಣೆಯ ಮೇಲೆ ಇ.ಪಿ. ಥಾಮ್ಸನ್ನರ ಚಿಂತನೆಯ ಪ್ರಭಾವವಿದೆ. ಅಂತೆಯೇ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಜನರ ಗುಂಪನ್ನು ಕುರಿತ ಈ ಎರಡು ವಿರುದ್ಧ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಮರ್ಥನೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಈ ಸಂಪುಟಗಳ ಲೇಖಕರು ಗುಂಪಿನ ಸ್ವಭಾವದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಹರಿಸಿಲ್ಲ.

ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ದೇಹ

ಅಧಿಕಾರದ ಆಧುನಿಕ ರೂಪಗಳ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯು ವೈದ್ಯಕೀಯ ಮಾದರಿಯ ಹೇರುವಿಕೆ ಯಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದೆಂದು ಮೈಕೆಲ್ ಫುಕೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಡೇವಿಡ್ ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ತಮ್ಮ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿವೇಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ಲೇಗು ಕಾಯಿಲೆಯನ್ನು ವಸಾಹತುಸಾಹಿ ಹೇಗೆ ಎದುರಿಸಿತು ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಷಯ. ಪ್ಲೇಗು ಹೇಗೆ ಜನತೆಯ ಭೌತಿಕ ವಸತಿಯನ್ನು ಪುನರ್ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಳಿಸಲು, ದೇಹದ ಮೇಳೆ ದಾಳಿ ಮಾಡಲು, ಮನೆಯಂತಹ ಖಾಸಗಿ ಪ್ರದೇಶವನ್ನೂ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು, ಒಂದು ಉಪಕರಣವಾಗಿ ಒದಗಿ ಬಂತು ಎಂದು ಅವರು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಳ್ವಿಕೆ ಕಾಯಿಲೆಯ ಸನ್ನಿವೇಶ ವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಜನರ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸಿದಾಗ, ಜನ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿದರು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ಲೇಗಿನಿಂದ ಸತ್ತವರನ್ನು ಹೇಗೆ ಹೂಳಬೇಕು. ರೋಗಿಗಳನ್ನು ಕುಟುಂಬದಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಹೇಗೆ ಸೇರಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಆಜ್ಞೆಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾದವು. ಈ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ವೈಜ್ಞಾನಿಕತೆ ಮತ್ತು ವೈಚಾರಿಕತೆಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ಹೊರಟದ್ದಲ್ಲ. ಪ್ಲೇಗಿನ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಹರಡಿದ್ದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಂಗತಿಯೆ ಬೇರೆ, ಪ್ಲೇಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಮಾಡಿದ ಆಜ್ಞೆಗಳು ಜನರ ಭಾವನೆಗಳು, ಬದುಕು ಮತ್ತು ದೇಹದ ವಿರುದ್ಧ ಬ್ರಿಟಿಷರಿಗೆ ಇದ್ದ ತಿರಸ್ಕಾರದ ವ್ಯಕ್ತ ರೂಪವಾಗಿ ಕಂಡವು. ಹಾರ್ಡಿಮನ್‌ರ ಈ ಶೋಧ ಮುಖ್ಯವಾದದ್ದು. ಏಕೆಂದರೆ ಮೂಢನಂಬಿಕೆ, ವೈಚಾರಿಕತೆ ಎಂಬಂತಹ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಪ್ರಾಯೋಗಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹಾರ್ಡಿಮನ್ನರ ಲೇಖನ ತೋರಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ವೈದ್ಯಕೀಯ ಮಾದರಿ ಮತ್ತು ಕಾನೂನಿನ ಮಾದರಿಗಳು ಹೇಗೆ ವಸಾಹತು ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಬಲಪಡಿಸಿದುವು ಎಂಬುದನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು

ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ಕಾಯಿಲೆಗಳ ಕಾನೂನನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಕಾನೂನಿನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ. ಆ ಕಾನೂನಿನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ಲೇಗಿನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ತಿಲಕರ ಉಗ್ರಗಾಮಿತನವನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಲು ಮುನ್ಸಿಪಲ್ ಕೌನ್ಸಿಲ್‌ಗಳನ್ನು ಪುನರ್ರಚಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಲಾಯಿತೆಂಬ ಮಹತ್ವದ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಅರ್ನಾಲ್ಡ್ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೈದ್ಯಕೀಯ ಮಾದರಿ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅರ್ಥಛಾಯೆ ಫುಕೋನ ವಿವರಣೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆ. ಯಾರ ಮೇಲೆ ಈ ಕಾನೂನನ್ನು ಚಲಾಯಿಸಲಾಯಿತು ಮತ್ತು ಯಾವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮಾದರಿ ರೂಪಿತವಾಯಿತೆಂಬ ಅಂಶಗಳ ನಡುವಿನ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬಹುಶಃ ಅಲಕ್ಷಿತ ವಿಷಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಮುಂದಿನ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಅಲಕ್ಷಿತ ಜನರ ಈ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಕುರಿತ ಚರ್ಚೆ ಹೆಚ್ಚು ನಡೆದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತಿಗೆ ಒಂದು ಅಪವಾದವೆಂದರೆ ಚಂದ್ರಾಳ ಸಾವನ್ನು ಕುರಿತ ಗುಹಾ ಅವರ ಪ್ರಬಂಧ. ೧೮೪೯ರಲ್ಲಿ ಆದ ಒಂದು ಗರ್ಭಪಾತವನ್ನು ಕುರಿತು ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಕೇಸಿನ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಗುಹಾ ಅವರು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಚಂದ್ರಾ ಎಂಬ ವಿಧವೆ ಗರ್ಭಿಣಿ ಯಾಗುತ್ತಾಳೆ, ಅವಳ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪುರುಷ ತಾನು ಅದಕ್ಕೆ ಜವಾಬ್ದಾರನಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ. ಚಂದ್ರಾಳ ತಾಯಿಯನ್ನು ಹೆದರಿಸಿದ. ಚಂದ್ರಾಳನ್ನು ಒಂದು ವೈಷ್ಣವ ಮಠಕ್ಕೆ ಕಳಿಸುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದ. ಕುಟುಂಬದ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಒಟ್ಟಾಗಿ ಸೇರಿ ಗರ್ಭಪಾತಕ್ಕೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿದರು. ಆದರೆ ಚಂದ್ರಾ ತೀರಿ ಹೋದಳು. ಈ ಕತೆ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇದರ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪಿತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮೆಲೆ ನಡೆಯುವ ಆಳ್ವಿಕೆ, ಧರ್ಮ, ಕಾನೂನು ಇವುಗಳನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನುಡಿದ ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಗುಹಾ ಒಂದು ಕಥನವನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೋರ್ಟಿನ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ, ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಚಂದ್ರಾಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಳಕಳಿಯಿಂದ ನಡೆಸಿದ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಅಪರಾಧವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿದರೆ, ಈ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾದ ಪುರುಷ ಪ್ರೇಮಿಗೆ ಯಾವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೋರ್ಟಿನಲ್ಲ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಧ್ವನ್ಯಾರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲದ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದ ಭಾಷೆ. ಆದರೆ ವಾಚ್ಯಾರ್ಥದಲ್ಲೂ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆ ತಗಲುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ತಾಯಿಯು ಪುರುಷ ಪ್ರೇಮಿಯ ಮಾತನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾಳಾದರೂ ಆ ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದು ಇಡೀ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಜೀವಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದಾದ ಕಾಮದ ಆಸೆ ಕೋರ್ಟಿನ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗು ವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಗುಹಾ ಬಹಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರೀತಿಯ ಉದ್ರೇಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಮಿಯ ಶರೀರವನ್ನು ಬಯಸುವ ಪುರುಷ ತನ್ನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘನತೆಗೆ

ಕುಂದು ಬರುತ್ತದೆಂದಾರೆ ಶಿಕ್ಷಿಸುವವನೂ ಆಗಿ ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾವು ಮತ್ತಷ್ಟು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಪುರುಷ ಅನೈತಿಕ ಪ್ರೇಮಿಯೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಪುರುಷ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಮ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದೇ ಹೀಗೆ. ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಡನೋ, ಪ್ರೇಮಿಯೋ ಆಗಿದ್ದವನು ಹಗಲಿನಲ್ಲಿ ಕಾನೂನಿನ ಪಾಲಕನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಶಿಕ್ಷೆ ವಿಧಿಸುವವ ನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಲೈಂಗಿಕ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆ ಹುಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಚಂದ್ರಳನ್ನು ವೈಷ್ಣವ ಮಠಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದರೆ, ಒಂದು ಬಗೆಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಯಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ದಬ್ಬಾಳಿಕೆಗೊಳಪಡಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂಬ ವಾದವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದು ಕಷ್ಟ. ಏಕೆಂದರೆ ಗಣನಾಥ ಉಭಯಶೇಖರ ತಮ್ಮ ಒಂದು ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತೆ ಸನ್ಯಾಸಿನಿಯರಿಗೆ ವಿಧಿಸುವ ಶಿಸ್ತು, ದಮನಕಾರಿ ಲೈಂಗಿಕ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಉಪಶಮನಕಾರಿ ಶಕ್ತಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸುವುದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ.

ದೈನಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ

ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಮುಗಿಸುತ್ತಾ ನಾನು ಮತ್ತೆ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನಗಳ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಎತ್ತಿದ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಗಮನಕೊಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ದಿನನಿತ್ಯದ ಬದುಕಿಗೂ, ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕುರಿತು ಗುಹಾ ಕೆಲವು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾಲವನ್ನು ಕುರಿತ ನಮ್ಮ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಒಡ್ಡಬೇಕು. ಈ ಸಂಪುಟಗಳ ಅನೇಕ ಲೇಖಕರು ಸಮಕಾಲೀನ ಮತ್ತು ಕಾಲಗತ ಅಥವಾ ಜಡನಿಯಮಗಳು ಮತ್ತು ಚಲನೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಕಾಲವನ್ನು ದೇಶಸ್ಥಗೊಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಾರಿತ್ರಿಕತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ತಾತ್ಕಾಲೀನತೆಗೆ ಗಮನಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂದರೆ ಅವರು ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾರೆಂಬ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ತಮಾನವು ಕೇವಲ ವರ್ತಮಾನದ ಒಂದು ಕ್ಷಣವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂತ ವರ್ತಮಾನದ ವರ್ಣಪಟಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕಾಲಾನುಕ್ರಮ ಮುಖ್ಯವಾದರೂ ಅದನ್ನು ಪುನರಾವರ್ತನೆಯ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ವಾಸ್ತವತೆಯೆಂಬುದು ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಳಗೇ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತದೆಂದೂ, ಹಾಗಾಗುವುದಕ್ಕೆ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಾನೂ ಮತ್ತು ತಾನಲ್ಲದ್ದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ದೈನಿಕದ ವಿವರಣೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಕ್ರಮಕ್ಕಿಂತ ಏಕಕಾಲೀನತೆ ಹೆಚ್ಚು ಮನ್ನಣೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಚರಿತ್ರೆಕಾರನಿಗೆ ಹೊಸತನದ ಹುಟ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲಕ್ಷಿತ ವಿಷಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಲೇಖನಗಳೆಲ್ಲ ಹೊಸತರ ಉಗಮವನ್ನು ಕುರಿತವೇ ಆಗಿವೆ. ದೈನಿಕಕ್ಕೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ತಾತ್ವಿಕ

ಚಿಂತನೆಯ ಮುಂದಿನ ಕಾಲಘಟ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಿಂದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರನ್ನು ಹೊಸ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಂಡೆಯವರ ಪ್ರಬಂಧವು ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೂ, ಸ್ಥಳೀಯ ಇತಿಹಾಸಗಳಿಗೂ ಇರುವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತಾ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ರಚಿಸಲು ಇರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿದೆ. ಅಧಿಕೃತವಲ್ಲದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೂಲಗಳು ಹೇರಳವಾಗಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಿಗದಿರಬಹುದೆಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಇಂತ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಅಧಿಕೃತವೆಂದೇ ಮನ್ನಿಸುವ ದೃಷ್ಟಿ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

೨

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನ

ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ದೇಶೀಯವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನಗಳ ಹುಡುಕಾಟ ತೀರ ಇತ್ತಿಚೀನದು. ವಶಾಹತುಶಾಹಿ ಕಾಲದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಗುರುತಿಸುತ್ತಲೆ; ಇಂಡಾಲಜಿಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೂ ಈಗ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರದ ಪುರಾಣಶಾಸ್ತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ಹಾಗೆಯೆ ಫಿಲಾಲಜಿ ಎಂಬ ಭಾಷಿಕ ಅಧ್ಯಯನದ ಹಲವು ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತ ಒರಿಯಂಟಲ್ ಧೋರಣೆಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ, ಅಲೆಮಾರಿಗಳ ಹಾಗೂ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನಪದರನ್ನು ಕುರಿತು ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲಿಯೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ಈವರೆಗೂ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದು ಅಧ್ಯಯನ ಶಾಖೆಯೂ ಇಪ್ಪತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಅಡಿಯಲ್ಲಿಯೆ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಯಾವ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವೂ ಭಾರತದ ಜಾನಪದವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವಸಾಹತು ಕಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ, ಸಂಗ್ರಹಕಾರರಿಗೆ, ಪಾದ್ರಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೆಯೆ ಅನೇಕ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಅವರು ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಅನುಭವದಿಂದಲೆ ಭಾರತದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅರಿಯಬೇಕಾದ ಪ್ರಮೇಯವಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಭಾರತದ ಬಹು ಭಾಷೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು, ಜನವರ್ಗಗಳು ಬಹು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಹಾಗೂ ವೈವಿಧ್ಯಮಯವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಒರಿಯಂಟಲ್ ಮಾನದಂಡಗಳಿಂದ ಹೊರಗಿನಿಂದ ಬಂದವರು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಿಂದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತಿದ್ದವರಿಗೆ ಭಾರತದ ಒಳಗೇ ಹಲವು ಭಾರತಗಳಿವೆ ಎನಿಸಿದದು ನಿಜ. ಆದರೆ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಪ್ರಭುತ್ವದ ರಾಜಕಾರಣವು ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಬೃಹತ್ ರೂಪದಲ್ಲೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದ್ದರಿಂದ ಬಿಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದರ ಅನನ್ಯತೆ ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತಿಳಿಯುವ

ತುರ್ತು ಇರಲಿಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತು ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು ಇಂದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆಧುನಿಕೊತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನ ವಿರಚನೆಯ ಕಾಲವನ್ನೂ ದಾಟಿ ಹೋಗಲು ಹವಣಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಕಾಲದ ಜಾನಪದ ವಿವೇಕವೆ ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಮತ್ತು ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಹಸಿವೆಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಭದ್ರಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಇಪ್ಪತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಗಳ ಸೃಷ್ಟಿ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿ, ಅನುಕರಣೆ ನಿರಾಕರಣೆಗಳಿಂದ ಸಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಆ ಬಗೆಯ ಸುದೀರ್ಘ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಇಂದಿನ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವನ್ನು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅಂತಹ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಕ್ರಮವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸುವ.

'ದೇಶಿ' ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಥನ. ಗತಕಾಲವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ. ಆಧುನಿಕೊತ್ತರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವುದಕ್ಕೆ ನಾವು ಪುನರ್‌ಧ್ಯಾನಿಸುವ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆ. ಇಂತಹ ಅರ್ಥಗಳು ಸಂಶೋಧಕರ ನೆಲೆಯವು. ಜನಪದರ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯ ಅರ್ಥ ನಮ್ಮ ಪರಿಭಾಷೆಗಳಿಗಿಂತ ಬೇರೆ. ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಎಂದರೆ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಿಕರು ಹಾಕಿಕೊಟ್ಟ ಮಾರ್ಗ. ಅವರ ಈ ಮಾರ್ಗವನ್ನೆ 'ಏಕಾಕೃತಿಯ ಮಾರ್ಗ' ಪರಂಪರೆಯು ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಪಡಿಸಿದ್ದು. ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಶಿ ಎಂಬ ಈ ಎರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ನವೋದಯ ಶೈಲಿಯ ಜೀವನ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಇಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯು, ದೇಶಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗವು ಹಾಗೆಯೆ ಇವೆರಡರಲ್ಲಿ ವಿದೇಶಿಯು ಗಾಢವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಒಟ್ಟು ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆ ಅದಲು ಬದಲು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಹಳ ದೂರವನ್ನು ಸಾಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಈ ಅಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದರು ದೇಶಿ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗ ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿಯೆ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಈ ಕಾಲದ ಅನುಭವಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಪೂರ್ಣ ದೇಶಿಯಲ್ಲ, ಹಾಗೆಯೇ ಯಾವುದೂ ಪರಿಶುದ್ಧ ಮಾರ್ಗವೂ ಅಲ್ಲ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ಉದಯವಾಗಿ ಅದು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೆ ಇವೆರಡು ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಲವು ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಅವೆರಡೂ ಅನೇಕ ಹಂತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದೂ ಇದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯು ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಅದು ಅಪ್ಪಟ ದೇಶಿಯು ಹೌದು. ಅಂತೆಯೆ ಮಾರ್ಗದ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಹೌದು. ಭಕ್ತಿ ಪಂಥ ರಚನೆಗಳಂತು ಇದೇ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಮಾರ್ಗ ಚಹರೆಯನ್ನೆ ಸಮಷ್ಟಿನಿಷ್ಟ ದೇಶಿ ಚಹರೆಗೆ ಭಾವಾಂತರಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಗಳಾದ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತಗಳು ಹೀಗಾಗಿಯೆ ದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ, ತದನಂತರ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ತನಕ ಸುಜನಾ ಅವರ ಯುಗಸಂಧ್ಯಾವರೆಗೂ ಇತ್ತೀಚಿನ ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯಿಲಿ ಅವರ ಶ್ರೀರಾಮಾಯಣಾನ್ವೇಷಣಂ ಕೃತಿಯ ತನಕ

ಸೃಜನಾಂತರ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯು ಮಾರ್ಗಕ್ರಮದಲ್ಲೆ ದೇಶಿ ಭಾವಗಳಿಂದ ಪುನರ್ರಚನೆಯಾಗಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದರಿಗೆ ಇದು ಮಾರ್ಗ ಇದು ದೇಶಿ ಎಂಬ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿಂಗಡನೆಯನ್ನು ಮರೆಸುವಂತೆ ಅನುಸಂಧಾನದ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆಯೂ ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿದೆ.

ಈ ಮುಖದಿಂದ ದೇಶಿಯನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕೂ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಇದರಿಂದಲೆ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಕಾಲದಿಂದಲು ಜನವಾಣಿಯ ಬೇರನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೆ ಕನ್ನಡತ್ವವನ್ನು ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಿರಂತರವಾಗಿದ್ದು; ಇಂತಹ ಸಂವೇದನೆಯ ಭಾಗವಾಗಿಯೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ನೆಲೆಯಿಂದ ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪುನರ್ರಚಿಸುವ ಅಧ್ಯಯನ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ನವೋದಯ ಕಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲರೂ ಲಿಖಿತ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷಿಕ ಹಂಗಿನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕಡೆಗೇ ವಿಶೇಷ ಗಮನಕೊಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ನೆರಳಿನಲ್ಲೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಅದರ ಜೊತೆಗಿದ್ದ ದೇಶಿಯನ್ನು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ರಚಿಸಿಕೊಂಡರು. ಸಮಾಜಗಳು ಮಾರ್ಗ ಮತ್ತು ದೇಶಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಒಂದು ಬಗೆಯಾದರೆ ಕವಿಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪಂಡಿತರು ಲಾಕ್ಷಣಿಕರು ಇವೆರಡನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸುವ ವಿಧಾನವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜವು ಸಮಷ್ಠಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಗ ದೇಶಿಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ವ್ಯಷ್ಠಿನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ದೀರ್ಘ ಪಯಣದಲ್ಲಿ 'ದೇಶಿ' ಸಂವೇದನೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನ್ಯಾಯ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ. ಸಿಕ್ಕಿರುವ ಸ್ಥಾನಮಾನವಾದರೂ ಮಾರ್ಗದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ತನ್ನ ಅಸ್ಮಿತೆಯನ್ನು ಧಾರೆ ಎರೆಯುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ದೇಶಿಯ ಸ್ವರೂಪವು ಅದರ ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯವು ಮಾರ್ಗದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಅಹಂನಿಷ್ಠ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮುಂದೆ ಕರಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮಾರ್ಗವು ದೇಶಿಯ ಅಪಾರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ಅಸಂಖ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅವಜ್ಞೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಎಲ್ಲ ಮೌಖಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ದೂರ ಸರಿದು ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನೂ, ವೈರುಧ್ಯ ಮೌಲ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ದೇಶಿಯ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದ ಮಾರ್ಗವು ತನ್ನ ಪಯಣದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗೆ ನವೋದಯದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಗಮನ ಕಡಿಮೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಅಂತರವನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವಂತೆ ಮಾರ್ಗ ದೇಶಿಗಳ ಸಂಲಗ್ನಮಾಡುವುದು ಅವರ ಕಾಲದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಉದಾರ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿತ್ತು. ದೇಶಿ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗದ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರವೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಅಂಶ. ಜೊತೆಗೆ ನವೋದಯ ಕಾಲದವರಿಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ಪ್ರಭಾವವೂ ಇದ್ದಿದ್ದರಿಂದ ಬೃಹತ್ ಭಾರತದ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು

ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದ ಎಚ್ಚರದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜೊತೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಸಂಬಂಧ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಿತ್ತು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಒಂದರಿಂದಲೆ ನವೋದಯವರು ಎಲ್ಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೆ ಪಶ್ಚಿಮವನ್ನು ಕೂಡ ಅವರು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಕನ್ನಡದ ದೇಶಿಯನ್ನು ನೋಡುವ, ಹಾಗೂ ಅದರ ಸತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಗುರಿ ನವೋದಯ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಲ್ಲರಿಗು ಇತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಅವರು ಇಂಗ್ಲಿಶ್ ಗೀತಗಳನ್ನು ಅಚ್ಚಗನ್ನಡದ, ಆದರೆ ಜನಪದ ನಾದದ ಭಾಷಿಕ ಸ್ವಭಾವಕ್ಕೆ ಅಂತರ್ ಬೆಸುಗೆ ಮಾಡಿದ ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ ಯ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಗೀತಗಳು ಸಂಕಲನವೆ ದೇಶಿ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಗ ಹಾಗೂ ಪಶ್ಚಿಮ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಸಂಯೋಗಿಸಿ, ಈ ಮೂರು ಸಂವೇದನೆಗಳ ಅನುಸಂಧಾನದ ಸೃಜನಶೀಲ ಅವಕಾಶವನ್ನು ತೋರಿದೆ.

ಇಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದಲೆ ದೇಶಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ವಿಕಾಸಗೊಂಡಿರುವುದು. ಇವತ್ತಿನ ದೇಶಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಪಶ್ಚಿಮದ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಕೆ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ ಮುಂತಾದವರು ಈ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಚಿಂತನೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವನ್ನು ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನುಭವವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ದೇಶಿ ಮಾರ್ಗದ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಸಾಗಿ ಬಂದಿದ್ದರಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಕೂಡ ತನಗೆ ಬೇರೆ ಭಾಷಿಕ ರೂಪಾಂತ ಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಇಂತಹ ಅನುಭವಗಳ ಮೂಲಕವೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅಧ್ಯಯನದ ನಂತರಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದ ಏಕೀಕರಣ ವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗಲೂ ದೇಶಿಯ ಅನುಸಂಧಾನ ಗಾಢವಾಗಿ ಉಂಟಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷಾವಾರು ಚಳುವಳಿಗಳು ಇದರಿಂದಲೆ ದೇಶೀಯ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೂ ಆ ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕು ಕಾರಣವಾದುದು. ಕನ್ನಡದ ಅಳಿವು ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆಯ ದೇಶಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಿಯೆ ಈಗಲೂ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಆಯಾ ಕಾಲದ ಅಗತ್ಯಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ 'ದೇಶಿ' ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆಯೆ ಹೊರತು, ಸ್ವತಃ ದೇಶಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅವಶ್ಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಅಧ್ಯಯನ ಆಗಿಲ್ಲ. ನವೋದಯದವರು ಹೇಗೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾವ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆ ಭಾಷೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ದೇಶಿಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದರೊ ಅದರಂತೆಯೇ ಆರಂಭದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ನವೋದಯವರನ್ನೆ ಅನುಸರಿಸಿ ಬೃಹತ್ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯಮಾಡಿ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನು ಮಾರ್ಗದ ಉಪಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಂದಿಸಿ ಕೊಟ್ಟರು. ನಿನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆ ತನಕ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದನ್ನು ನೆನೆಯಬಹುದು. ಇವತ್ತಿಗೂ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಎಂ.ಎಂ.ಕಲಬುರ್ಗಿಯಂತಹ ಹಿರಿಯ ಸಂಶೋಧಕರು ಮಾರ್ಗದ ಉಪಕಾರಕ್ಕಾಗಿಯೆ ದೇಶಿಯನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅತ್ಯಂತ ಅಪಾಯಕಾರಿಯಾದುದೇನೆಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಹಿಂದುತ್ವದ ಪುನರುಜ್ಜೀವನಕ್ಕೂ 'ದೇಶಿ'ಯನ್ನು

ಬಲಪಂಥೀಯರು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗ ಪರಂಪರೆಯ ಶೋಧದೊಳಿದ್ದೂ ದೇಶಿಯನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ಹುಡುಕುತ್ತಿದ್ದವರು. ಈಗ ದೇಶಿಯನ್ನು ಹಿಂದುತ್ವದ ಅವತಾರಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಸುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಹಾದಿಯು ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಅನೇಕ ಅಪಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡೇ ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗಿ ಬಂದುದು. ದೇಶಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎಷ್ಟೊಂದು ಬಹುರೂಪಿಯಾಗಿದೆ ಎಂದರೆ ಅದನ್ನು ಅವರವರು ಬೇಕಾದಂತೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಖಚಿತವಾದ ದೇಶಿ ಅರ್ಥವೆ ಇದರಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೊಂದು ಗೋಜಲು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿಸಿ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಿರುವುದು ಕೂಡ ದೇಶಿಯ ದುರ್ಬಳಕೆಯಿಂದಲೆ.

ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಜ್ಞಾನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿತ್ತೊ ಅದರ ಮೂಲಕವೆ ತನ್ನ ಉಳಿವಿನ ದಾರಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನ ಈಗಾಗಲೆ ಪರೋಕ್ಷವಾದ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಂದ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾಂತ್ರಿಕ ವಿಧಿ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವಾಗಲೆಲ್ಲ ನಮ್ಮ ದೇಶಿ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಮಾನದಂಡಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಮರು ಜೋಡಿಸುವುದು ಜ್ಞಾನ ಶೋಧದ ಸೂಕ್ತ ಕ್ರಮ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಈಗಾಗಲೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಬಾರಿ ಮಾತನಾಡಿಯಾಗಿದೆ. ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ, ಸ್ವಭಾವ, ರೀತಿ ನೀತಿ ಕ್ರಮಗಳ ಬಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಆಗಿಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನ ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕರಗತ ಮಾಡಿಕೊಂಡೇ ವರ್ತಮಾನದ ದೇಶಿಯನ್ನು ಅದರ ಗತಕಾಲದ ವಿವೇಕದಿಂದ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಉದ್ದೇಶವೇನು?

ತನ್ನ ಸ್ಥಳೀಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆ ಪುನರ್ ಅನುಸಂಧಾನಿಸಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಸುಭದ್ರಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಆಶಯ. ಈ ಗುರಿ ಸಾಧನೆಗೆ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಣೆ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುನರ್ರಚಿಸುವುದು. ಸರ್ವೋದಯದ ಮೂಲಕವೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಉನ್ನತಿ ಸಾಧಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಈ ದೇಶದ ಸರ್ವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗ್ರಾಮ ಲೋಕವನ್ನು ಅಪಾರವಾದ ಮಾನವತ್ವದಿಂದ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ಇಡೀ ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ಅಪಮಾನಿತ ತಳ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಿಷ್ಠೂರವಾದ ತಾತ್ವಿಕ ಸಂಘರ್ಷದಿಂದ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಇವರಿಬ್ಬರೂ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಎರಡು ವಿಭಿನ್ನ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು. ಇವರಿಬ್ಬರ ವಿಚಾರಗಳ ಹಿಂದಿನ ಒತ್ತಡ ಹಾಗೂ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರದ ಜೊತೆ ಹೊಸ ತಲೆಮಾರಿನ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಗೊಳ್ಳಲು ಬಹಳಷ್ಟು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಭಾರತವನ್ನು

ದೇಶೀಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದಲೆ ರೂಪಿಸಿದ ಈ ಇಬ್ಬರು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಕೂಡ ಹೌದು. ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಂತಹ ಸಮಾಜವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಅಧ್ಯಯನದ 'ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡು ಗ್ರಾಮ' ಬೇರೆ. ಅಂತಹ ಗ್ರಾಮಾಧ್ಯನಗಳು ದೇಶೀಯ ಒಳರೂಪವನ್ನು ತೆರೆದಿಡಲಾರವು. ಎ.ಆರ್. ದೇಸಾಯಿಯಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ದಟ್ಟವಾದ ಗ್ರಾಮ ಭಾರತದ ತೆರೆದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ಸ್ವಭಾವ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುವುದಿದೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಮಾಹಿತಿಯ ಕಾರ್ಖಾನೆ ಎಂಬಂತೆ ತಿಳಿದು ಅಪಾರವಾಗಿ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕಲೆ ಹಾಕಿದ್ದಾರೆ. ಗ್ರಾಮ ವಿಕಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಥನಗಳು ಇದರಿಂದಾಗಿಯೇ ಕುಂಠಿತವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಜಗತ್ತಿನ ನಕಲು ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನೆ ದೇಶೀಯ ಪರಿಸರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿದ್ದು.

ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಯು ವರ್ತಮಾನದ ಆತ್ಯಂತಿಕ ಒತ್ತಡದ ಮೂಲಕವೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕು. ಅದರಿಂದಲೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಜ್ಞಾನಕ್ರಮವೂ ವಿಕಾಸವಾಗವುದು. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕೃತ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳ ಬೇರನ್ನು ಹಿಡಿದು ವರ್ತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಗುರಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನದ ಸ್ವರೂಪ ಬದಲಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂಬುದು ಗತಕಾಲದ ಆರಾಧನೆ ಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳಿಸುವುದು ಹಾಗೂ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿ ಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವುದು ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಉದ್ದೇಶ. ಇದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೆ ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ, ಜಾತಿಭೇದಗಳನ್ನೂ ಮೀರುವ ಮಾನವೀಯ ಕಥನಕ್ಕಾಗಿ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಯತ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಶಾಪಗಳು ಅಳಿಯದೆ ಸುಂದರವಾದ ಸಮಾಜ ನಿರ್ಮಾಣ ಅಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಅಖಂಡ ಮಾನವತ್ವವನ್ನೇ ತನ್ನ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಸಂಶೊಧನೆ ಕೇವಲ ಗತಕಾಲದ ರಮ್ಯ ಪಾಂಡಿತ್ಯವಾಗಬಾರದು. ಹಳೆಯದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬೇಕು ಎಂಬುದಷ್ಟೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸತ್ಯದ ದರ್ಶನವಾದರೆ ಅಂತಹ ದರ್ಶನದಿಂದ ನೊಂದ ಯಾವ ಸಮುದಾಯಕ್ಕು ಯಾವ ಬೆಳೆಗೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಗತಕಾಲದ ಆನಂದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಯಾವ ಕಾಲವೂ ಪೂರ್ಣಾನಂದದ ಅವಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಸುಖೀ ಸಮಾಜಗಳೂ ವಿರೂಪವನ್ನು ಜೊತೆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೆ ಸುಖ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಪಡೆದು ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಮೃದ್ಧಿ ಕಾಲದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಂದನ್ನು ನೋಡಿ ಆ ಕಾಲ ಸುಭೀಕ್ಷವಾಗಿ ತ್ತೆಂದು ಸಂಶೋಧಕನು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು ಸಾಧಾರಣ ಸಂಗತಿಯಷ್ಟೆ. ಆದರೆ ಆ ಸಮೃದ್ಧಿ ಅದ್ದೂರಿ ವೈಭವ ಸುವರ್ಣ ಘಟ್ಟಗಳೆಲ್ಲವೂ ತಮ್ಮ ಪಾಪಗಳನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲು ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಸುಂದರವಾದ ಆಕರ ಸಾಕ್ಷಿ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುತ್ತವೆ. ಕುರೂಪವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಪರಿಯನ್ನು ತೆರೆಯುವುದೇ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಪಾಠಕಲಿಯುವ ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ದೇಶೀಯ

ವಿಧಾನಗಳೂ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯು ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಸುಂದರ ಕಾಲದ ಸುಂದರ ರೂಪವನ್ನು ಕಂಡೂ ಕಾಣದಂತೆ ತನ್ನ ಕಿರುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಂಖ್ಯ ಧಾರೆಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿಯೆ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠವೆನಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಪಟ್ಟಾಂಗಕ್ಕಾಗಿ ಎಷ್ಟೋ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯಗೊಳಿಸಿ ತಮ್ಮ ಮೇರು ಗುಣವನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆಯೇ ಹಿಂದಿನ ಎಷ್ಟೋ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಂಲಗ್ನ ಮಾಡಿಸಿ ಸಮಾಧಾನ ಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದೇಶಿ ಚಿಂತನೆಯ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ದಾಟುತ್ತಲೇ ತನ್ನ ಗುರಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಜ್ಞಾನವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಅವು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಪ್ರಭುತ್ವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಮೀರಿಯೇ ಮತ್ತೊಂದು ವಿಧಾನವನ್ನು ತನ್ನ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ, ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕಾಗಿ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಇದು ಕೂಡ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನಾ ವಿಧಾನದ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಪರಮ ಗುರಿಯೂ ಆಗಿದೆ. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂದರೆ ಕೇವಲ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜೊತೆ ಏಕಮುಖೀ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯಲ್ಲ. ತನ್ನ ಜ್ಞಾನಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕವೆ ತನ್ನ ಪರಿಸರದ ಆಚೀಚೆಯ ಎಲ್ಲ ಜೀವನ ಕ್ರಮಗಳ ಜೊತೆಗೂ ಮಾನವೀಯ ಮೌಲ್ಯಗಳ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮ ಎಂಬ ಭೇದ ಕೂಡ ಇದರಲ್ಲಿ ಕರಗಿಹೋಗಿ ಆ ಮೂಲಕ ಜಗತ್ತನ್ನು ತನ್ನ ನೆಲೆಯ ಬೇರುಗಳಿಂದಲೆ ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಜಾತ್ಯತೀತ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಧ್ಯಾನಿಸಬೇಕು. ಮೂಲಭೂತ ಹಾಗೂ ಮತೀಯ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಹಾಗೂ ಲಿಂಗ ಭೇದಗಳನ್ನು ಬಹಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿ ಸಮರ್ಥಿಸುವ ದೇಶಿಯು ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆ. ದೇಶಿ ಬಹಳ ಸಾಧಾರಣ ಸಂಗತಿ ಎಂದೇ ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಷ್ಟಿಲೋಕದ ಮೂಲಕ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳು ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರ ತುಂಬ ಸರಳ. ಆದರೆ ಅವುಗಳ ಧ್ವನಿತಾರ್ಥ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣ. ಇದರಿಂದಲೇ ಬಲಿದಾನದ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಸರಳವೆನಿಸಿರುವ 'ಗರತಿಯ ಹಾಡು'ಗಳಾಗಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ನಿಲುವಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಸಲೀಸಾಗಿ ಎಟುಕಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊರ ಮೈಯ ಸೌಂದರ್ಯವು ತನ್ನ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿಯೆ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಜನಪದರು ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ನಿರುಮ್ಮಳವಾಗಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ನೋಡುವುದಿದೆ. ಮೇಲೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಒಳಗೆ ನಿರಾಕರಣೆ ಎರಡೂ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಘರ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ನಡೆಯುವುದು ವಿಶಿಷ್ಟವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಿಧಾನ. ಇಂತಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕ ಹೊರ ಮೈಯನ್ನು ನಂಬಿದರೆ ಅದರ ಒಳದನಿಯ ಅಪಾರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ಕಳೆದುಹೋಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುರಿಯೇ ಕಿರಿದಾಗುತ್ತದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಮಹಿಳೆಯರ ಎಲ್ಲ ಕಥನಗಳು ಇಬ್ಬಗೆಯ ಧ್ವನಿತಾರ್ಥದಲ್ಲೆ ತಮ್ಮ ಪಾಡನ್ನು ಹಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಮದಗದ ಕೆಂಚವ್ವ, ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ ಕಥನಗೀತೆಗಳು ಇಂತಹ ಧ್ವನಿತಾರ್ಥದ

ವಿಷಾದದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವಿರೂಪವನ್ನೂ, ಸಾಂಸಾರಿಕ ರಚನೆಯ ದೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತಲೆ ಅವು ತಮ್ಮ ವಿರುದ್ಧದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೆ ವೈಭವೀಕರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶಿಯ ಅರ್ಥ ಜಗತ್ತು ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಗೋಚರವಾಗುವುದರಲ್ಲೆ ಬಹು ಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಫಲಿಸುವುದು. ಜಾತ್ಯತೀತ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುವುದಕ್ಕೂ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಜಾತಿ ವಿನಾಶದ ಯತ್ನಗಳು ದೇಶಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆಗಿ ಬಂದಿವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಅಂತಹ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದು, ಆ ವೀರರನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಂತಹ ಸಂವೇದನೆಯ ದಾಹವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಥನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಸಿವೆ. ದೇಸಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಚರಿತ್ರೆಯ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ತುಂಬ ಉಪಯುಕ್ತವಾದ ವಿಧಾನ. ಶಿಷ್ಟ ಚರಿತ್ರೆಯ ಗರ್ವ ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಿಷ್ಠವಾಗಿದ್ದೂ ಅದನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟಲು ಸಮಷ್ಟಿ ನಿಷ್ಠ ದೇಶೀ ಕಥನ ಪರಂಪರೆಯು ಬಹುರೂಪಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಬೇರೊಂದು ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾದುದು ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ವಿರೂಪಗಳನ್ನು ಆಳದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದಕ್ಕೂ ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಸಿರಿ ಕಾವ್ಯಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಆ ಬಗೆಯ ಸ್ತ್ರೀ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲು ದೇಶಿ ಅನುಸಂಧಾನವು ಬೇರೊಂದು ಬಗೆಯ ಶೋಧ ವಿಧಾನವನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಡಬಲ್ಲದು. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಸ್ತ್ರೀವಾದಿ ಚಿಂತನೆಯು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಲಿಂಗ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು. ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಬದಲಾಗುತ್ತಲೆ ಬರುವುದರಿಂದ ಅದು ರೂಪಾಂತರಗಳ ಕೇಂದ್ರವೂ ಹೌದೂ. ಬಹುಪಠ್ಯ ಸಮಾಜವು ಎಂದಿಗೂ ರೂಪ ರಚನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಳೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಶುದ್ಧ ಪಠ್ಯ ಅಥವಾ ಅಂತಿಮ ಪಠ್ಯ ಎಂಬ ಮೂಲಭೂತವಾದ ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿಯೆ ಅರ್ಥಶೋಧವಾಗಬೇಕು.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಯಾವುದು?

ಈ ಮೊದಲು ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ರೂಪಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯೆಂದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೆ. ನೇರವಾಗಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ದೇಸಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಹೊಂದದಂತೆ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದ್ದರೂ; ಇವರಿಬ್ಬರ ಸಮಗ್ರ ಬರಹಗಳ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಈ ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ನೋಟವೊಂದು ಸಾಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಇವರಿಬ್ಬರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸರ್ವೋದಯ ಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸರ್ವೋದಯ ಹಾಗೂ ಸಮಾನತೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಸಮನಾಗಿ ಹೊಂದಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ

ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಜಾತ್ಯತೀತವೂ, ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯ ರಹಿತವೂ ವರ್ಗ ವರ್ಣ ಭೇದ ರಹಿತವೂ ಆಗುವುದು ಸಹಜ. ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ನಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಅವಕಾಶಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ವಿಂಗಡಿಸುವುದು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ವಿರೂಪವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ದೇಶಿಯು ಮಾರ್ಗದ ಜೊತೆಯೆ ಸಾಗಿ ಬಂದಿದೆ ಎಂಬ ಸಮನ್ವಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆದ ನಂತರಕ್ಕೆ ತೊಂಬತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಅಥವಾ ಅಲಕ್ಷಿತ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳು ಮಾರ್ಗದ ಪರ್ಯಾಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂತಲೂ ಗುರುತಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಅದರ ಹಿಂದೆಯೇ ದೇಶೀಯು ವೈದಿಕ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧದ ಮೌಲ್ಯ ಎಂತಲೂ ಈಗಲೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಯಾಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವನೆಗಳೆಲ್ಲ ಅಷ್ಟೇ ನಿಜ. ಹಾಗೆಯೇ ಅಷ್ಟೇ ಸುಳ್ಳು ಕೂಡ. ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿಜ ಮತ್ತು ಅತಿ ನಿಜ, ಸುಳ್ಳು ಮತ್ತು ಅತಿ ಸುಳ್ಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ವೇದ ಮತ್ತು ದ್ರಾವಿಡ ಪರಂಪರೆಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಆಚೆಯಿದ್ದು ಅವು ತಮ್ಮೊಳಗೇ ಸಂಧಾನ ಸಂಘರ್ಷ ಸೃಷ್ಠಿ ಅನುಸೃಷ್ಠಿ ಆಕ್ರಮಣ ಸ್ವರಕ್ಷಣಾ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೆ ಬಹುರೂಪಿ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆ ಶತಮಾನದ ಈ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದೇಶಿಯೇ ಮಾರ್ಗವಾಗಿ ಬಿಡುವ ಅಂತೆಯೇ ಆ ಮಾರ್ಗವೇ ದೇಶಿಯಾಗಿ ಬಿಡುವ ಮಟ್ಟಿಗೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಸಂಧಿಸಿ ಆಕಾಲದ ಅವತಾರಗಳಲ್ಲಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು, ಮೂಲ ಚಹರೆಯನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೇರೊಂದು ಸಂಘರ್ಷಕ್ಕೂ ಒಪ್ಪಂದಕ್ಕೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಪರಂಪರೆಗಳ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇದಾದ್ದರಿಂದ ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ವೇದ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಎಂಬ ವಿಂಗಡನೆಯು ಸಹ ಬೇರೊಂದು ಹಂತದ ಅಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ನಿಲುವಿಗೆ ಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾಲ ಉರುಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆಲ್ಲ ದೇಶಿಯ ಮಾರ್ಗದ ಕಡೆಗೆ ಚಲಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ತತ್ವಪದಗಳು ಇಂತಹ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲೆ ಮಾರ್ಗದ ನಿಯಮವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವುದು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳು ದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಯೆ ತಮ್ಮ ಮಾರ್ಗಶೈಲಿಯನ್ನು ದೇಶಿ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ರೂಪಾಂತರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಹೀಗಾಗಿ ಮಾರ್ಗ ಹಾಗೂ ದೇಶಿ ಎರಡೂ ತಲೆಮಾರುಗಳ ನಿರಂತರ ಮುಖಾಮುಖಿಯಿಂದ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿವೆ.

ದೇಶಿ ಮಾರ್ಗಗಳ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ವಿಪರೀತ ಮಾಡಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ಎರಡೂ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳು ನಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ದಕ್ಕದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿದಾಗಲೂ ನಾವು ಬಂದು ಸೇರಬೇಕಾದ ದಡವು ಸುರಕ್ಷಿತವಾದುದಾಗದೇ ಹೋಗಬಹುದು. ದೇಶಿಯು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜ್ಞಾನ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ನಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಭಿತ್ತಿ ಕೋಶವು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಗ ಬಹಳ ಮುಕ್ತವಾಗಿ ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಹಾಗೆ ತೆರದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕವೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಅದು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಡೇ ನಿಗೂಢವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು, ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು, ಸಾಮಾಜಿಕ

ರಚನೆಯನ್ನು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಮಷ್ಠಿ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಛಂದಿಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ತಾವೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಬೇಲಿ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಸೃಜನಶೀಲ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡದ್ದು. ಶ್ರೇಷ್ಟತೆಯ ವ್ಯಸನ ಹಾಗೂ ಅದರ ಮೂಲಕ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯಿಂದ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣುವ ಭಾಷೆಯ ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಅಸ್ಪಶ್ಯತೆಯು ಹೊರಗಿನವರ ಮೇಲೆ ಅಧಿಕಾರ ಚಲಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಸ್ವತಃ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳೂ ತಮ್ಮಿಂದಲೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ತಮಗೆ ತಾವೇ ದಂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಜ್ಞಾನಕ್ರಮಗಳನ್ನೆ ನಾಶಪಡಿಸೀತೇ ಹೊರತು ಹೊರಗಿನವರಿಂದ ಅದು ನಾಶವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಜಾತಿಯ ಮೂಲಕ ಹೇರಲ್ಪಟ್ಟ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯು ಮಾರ್ಗ ಪರಂಪರೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿದೆ. ವೈದಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲದಂತಾದುದು. ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯ ಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೆ ಅದರ ಮಿತಿಯನ್ನು ಮೀರಲು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮೂಲಕವೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡವು. ಕಾಲ ಬದಲಾದಂತೆ ಅಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಆವರಣಗಳು ಕಿರಿದಾಗುತ್ತಾ ಅಳಿಯುವ ಸ್ಥಿತಿ ತಲುಪಿದ ಕೂಡಲೆ ದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳಿಂದಲೇ, ಅವುಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯದ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದಲೆ ಮಾರ್ಗವು ತನ್ನ ಪುನರುಜ್ಜೀವನವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ದೇಶೀಯ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಬಹುದು. ಇಂತಹ ಸಂಕೀರ್ಣ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರಿಯಲು ದೇಶೀ ಅಧ್ಯಯನದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಘನವಾದ ಲೋಕಾಂತಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಮಷ್ಠಿ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಿಂದಲೇ ಅವುಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಅರಿತು ಹೊಸಕಾಲದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಸಂಯೋಗ ಗದ್ಯವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಳಬೇಕು. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಸದಾ ಕಾಲ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವು ತಲೆಮಾರುಗಳ ಅಗತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುತ್ತ ಹೊಸಕಾಲದ ಜೊತೆಗೂ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಜಾತಿಯ ಸಂಬಂಧಗಳು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಯುಗದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸವಾಲು ಹಾಗೂ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಜೊತೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಇಂತದೆ ಹೊಂದಾಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗದ ಜೊತೆಯೂ ವಿದೇಶೀ ಅನುಭವಗಳ ಜೊತೆಗೂ ಬೆಳೆದಿರುವುದು. ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಯಾವ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ರೀತಿ ಇರುತ್ತವೊ ಅವು ಸ್ಥಗಿತಗೊಂಡು ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಭವಿಷ್ಯವೇ ಛಿದ್ರವಾಗಿರು ತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ನಿಷ್ಠೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿ ಯುಗದಲ್ಲೂ ಪಲ್ಲಟಗೊಂಡಿದ್ದ ರಿಂದಲೇ ಇವತ್ತಿನ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವು ಛಿದ್ರತೆಯ ಒಳಗೆ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಲದ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ಜೊತೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಜಾತಿಯ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಮೀರಿದ್ದು ಹೀಗೆಯೇ.

ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೂ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಅವು ಸಮುದಾಯಗಳ ಸೃಜನಶೀಲ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡಗಳನ್ನು ಹೇರುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದ್ರಾವಿಡ ಆರ್ಯ, ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗ ದೇಶೀ ಎಂಬ ವೈರುಧ್ಯವೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಇಷ್ಟೊಂದು ದೇಶಿ ಭಾಷೆಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಲೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ದೇಶಿ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳು ಬದುಕುಳಿಯಲೂ ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಆಗದಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಜೊತೆ ಸೃಜನಾನು ಸಂಧಾನ ಮಾಡುವ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಮೀರಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮ ಪ್ರಭು ಮೀರಿದ್ದು ಇಂತಹ ಸೃಜನಶೀಲ ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೇ. ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲ ಭಕ್ತಿ ಪಂಥದ ಕವಿಗಳಾಗಲಿ, ಅನುಭಾವಿ ಸಂತರಾಗಲಿ, ಶರಣರಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ವಿವೇಕದಲ್ಲಿ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡವರೇ ಆಗಿದ್ದರು. ದೇಶಿಯ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ವಿರಾಟ್ ಕಥನವೇ ಬೇಕಾಗಿದ್ದು, ತಾತ್ವಿಕವಾದ ನೆಲೆಯು ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ಜೀವನಾನುಭವದ ಭಿತ್ತಿಯಿಂದಲೆ ಆಕಾರ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಎಡಪಂಥೀಯ ಚಿಂತನೆಗಳು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆ ಗಳನ್ನು ಅರಿಯಲು ಪೂರಕವೇ ಹೊರತು ಅಂತಹ ಚಿಂತನೆಯೇ ದೇಶಿ ತತ್ವವನ್ನು ರೂಪಿಸ ಲಾರದು. ಎಲ್ಲ ತತ್ವಗಳೂ ಅಪೂರ್ಣವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ವತಃ ಬುದ್ಧನೇ ಹೇಳಿದ್ದಾಗಿದೆ. ಕುವೆಂಪು ಕೂಡ ಯಾವ ತತ್ವವೂ ಅನಂತತೆಯ ಕಡೆಗೆ ಕರೆದೊಯ್ಯದು ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ಕವಿಕಾವ್ಯದರ್ಶನದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ವನ್ನು ನೋಡಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಕವಿಯ ಲೋಕದೃಷ್ಟಿ ಕಿರಿದಾದುದಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನ ವೈಚಾರಿಕತೆಯು ಯಾವುದನ್ನು ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಂಬುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೆ ಯಾವ ಖಚಿತ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೂ ಬಂದು ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತವಾದ ಹುಡುಕಾಟ ವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅದು ಪರಮಧ್ಯಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತದೆ. ಇಂತಲ್ಲಿ ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ಇದೇ ಬಗೆಯದಾಗಿದ್ದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳ ಛಿದ್ರ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಪುನರ್ ಜೋಡಿಸುವ ಹಾಗು, ಹಾಗೆ ಹೊಂದಿಸುತ್ತಲೇ ಅವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಾಧಿಸಿ ಸದಾ ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ಅರ್ಥ ಶೋಧನೆಯಲ್ಲೆ ತೊಡಗಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಎನ್ನುವುದು ಜಡ ಸ್ಥಿತಿಯ ವಸ್ತುವಿಷಯವನ್ನು ಕೆದಕುವುದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಗತಕಾಲದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಎದುರುಗೊಳ್ಳುವುದು ವರ್ತಮಾನದ ಮೂಲಕವೇ. ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಆಶ್ರಿತವಾದರೆ ಅದರ ಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸತ್ಯಗಳು ತಕ್ಕ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕಾಣದೇ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಸಂಶೋಧಕರೆಲ್ಲ ಸತ್ಯ ಶೋಧಕರು ಎಂಬ ಭ್ರಮೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸತ್ಯ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಸ್ವರೂಪದ್ದಲ್ಲ. ಸತ್ಯದ ಹುಡುಕಾಟವೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥರಹಿತವಾದುದು. ಸತ್ಯ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹಗಳ ಜೊತೆಗೆ ನಿರಾಕರಣೆಯೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜಗಳು ಸತ್ಯವನ್ನು ಕಂಡ ಬಗೆಯೂ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸತ್ಯವು ಮತ್ತೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ತುಂಡರಿಸುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ನಿರಂಕುಶವಾಗಿಯೂ ಅನೇಕ

ಬಾರಿ ಸತ್ಯವು ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭುತ್ವ ಸಾಧಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸತ್ಯ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸತ್ಯದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವತಾರಗಳಾಗಿಯೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ಸತ್ಯ ಶೋಧನೆಯ ಗುರಿಯದಲ್ಲ. ಅದು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊಸ ಜಗತ್ತಿನ ಜೊತೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವಂತದಾಗಿದ್ದು, ತನ್ನ ಗತಕಾಲದ ವಿವೇಕದಿಂದ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಗತಕಾಲದಿಂದ ಪಯಣ ಆರಂಭಿಸಿ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕ್ರಮ. ಬಹುಪಾಲು ನವೋದಯದ ಹಾಗೂ ಇವತ್ತಿನವರಲ್ಲೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವಿಧಾನವೇನೆಂದರೆ ಗತಕಾಲಕ್ಕೆ ನೇರ ಓಡಿಹೋಗಿ ಗತದ ಗತ ಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ ಮುಳಗಿ ಬಿಡುವುದು. ಹಾಗೆ ಗತದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿ ಅಲ್ಲೇ ಐಕ್ಯವಾಗಿ ಸತ್ಯ ದರ್ಶನ ಪಡೆದ ಅಂತವರು ವಾಪಸ್ಸು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಮರಳುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಮರು ಪ್ರಯಾಣದ ವಿವೇಕವನ್ನೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲೆ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ.

ಇದರಿಂದಾಗಿ ಗತಕಾಲದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲೆ ಕೊರಗುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಉಡಾಫೆಯಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಗತಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ರಮ್ಯವಾಗಿ ಮುಳುಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗೇನು ಕಡಿಮೆ ಇಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಅಳಿದು ಹೋಗುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ಗತಕಾಲದ ರಮ್ಯರಾಗಗಳ ಗೇಯತೆಯಲ್ಲಿ ಕಳೆದು ಹೋದ ಎಷ್ಟೋ ವಿದ್ವಾಂಸರು ವರ್ತಮಾನದ ಕೇಡಿನ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿಯೂ ನೋಡಲು ಪುರುಸೊತ್ತು ಇಲ್ಲದಷ್ಟು ಆಳವಾಗಿ ಜಾನಪದದ ಅಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಚ್ಚಿ ಹೋಗಿದ್ದಿದೆ. ಹಿಂತಿರುಗಲಾರದ ಯಾವುದೇ ಸಂಶೋಧನಾ ಪಯಣವೂ ಮೃತ ಸ್ಥಿತಿಯದೇ. ವರ್ತಮಾನದ ಮೂಲಕವೇ ಗತವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿದರೆ ಮರಳಿ ಬರಲು ಸುತ್ತು ಬಳಸಿನ ದಾರಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದವರು ಹೀಗಾಗಿಯೆ ವರ್ತಮಾನದ ಇತಿಹಾಸದ ಪರಿಣಾಮುಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅದರಿಂದಾಗುವ ದಿನದಿನದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಅರಿಯಲಾರರು. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಕೇವಲ ಗತಕಾಲದವಾಗಿರದೆ ಅವು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಗತಕಾಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಬಹುರೂಪಗಳನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಭವಿಷ್ಯದ ಕಾಲ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಯೋಗಿಸಿ, ಭಾವಿಸಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದನ್ನು ಅರಿಯಲು ಹಾಗೂ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳ ನಿಜದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧಕನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ದಾರಿಗಳಿಂದಲೆ ಗತಕಾಲವನ್ನು ತಿಳಿದು ಅದನ್ನು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕು. ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯೆ ಸಂಕೋಲೆಯಾಗಿ ಬಿಡಬಾರದು. ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆಲ್ಲ ಗತಕಾಲವನ್ನು ವರ್ಗದ ಒಂದೇ ಎರಕದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಅನುಭವವೂ ಇಂದು ವಿಫಲವಾಗಿದೆ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೂ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳ ವಿಶ್ವವನ್ನೂ ಅರಿಯದಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದ ವಿಪರ್ಯಾಸವೂ ಈಗ ಹಳೆಯದಾಗುತ್ತಿದೆ.

ವರ್ತಮಾನದ ವಿವೇಕ ಒಂದೇ ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಮುಕ್ತಿಯ ದಾರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಲಾರದು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ಗಾಂಧಿ ಇಬ್ಬರೂ ಪರಂಪರೆಯ ಬಹುಧಾರೆಗಳನ್ನು

ವರ್ತಮಾನದ ಮೂಲಕ ಪುನರ್‌ರಚಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತು ಬಹಳ ವೇಗವಾಗಿ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಅಷ್ಟೇ ವೇಗದಲ್ಲಿ ಅದು ಭವಿಷ್ಯತ್ ಕಾಲವನ್ನೂ ಭಾವಿಸಿ ಅದರ ರೂಪ ವಿರೂಪವನ್ನು ಅಳೆಯಬಲ್ಲದು. ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮೂರೂ ಕಾಲ ಘಟ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಬೇಕಾದುದು ಇಂದಿನ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಯಾವ ಒಂದು ಕಾಲವೂ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥಪಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಮನಸ್ಸು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದುದು. ಅದು ಒಂದೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕಾಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವತಾರಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಲೇ ಪರಮ ಆಧುನಿಕವೂ ಆಗಿಬಿಡಬಲ್ಲದು. ಅಂತೆಯೇ ಪರಮ ಆದಿಮವೂ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಈ ಎರಡೂ ಪರಮ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ತಾನು ಬದುಕಿರುವ ಕಾಲದ ಅನುಭವ ದಿಂದಲೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಇದು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಇದನ್ನು ಅರಿಯಲು ಯಾವುದೊ ಒಂದು ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಬಹುರೂಪಿ ಪರಂಪರೆ ಗಳನ್ನು ಅಂತರ್‌ಶಿಸ್ತೀಯ ಬಹುಶಿಸ್ತೀಯ ಹಾಗೂ ಆನ್ವಯಿಕ ಜ್ಞಾನಧಾರೆಗಳ ಸಂಯುಕ್ತಾಭಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದಲೆ ಶೋಧಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸ್ವರೂಪವೇನು?

ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಷ್ಟು ಸರಳವಲ್ಲ, ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಪರಿಶೀಲನೆ, ವಿಚಾರ ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ತೌಲನಿಕತೆಯಿಂದಲೇ ದೇಶೀ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವರ್ಣನೆಯ ವೈಭವದಿಂದ ಗತಕಾಲದ ಆತ್ಮರತಿಯಿಂದ ರಮ್ಯ ಮಮಕಾರದಿಂದ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳು ಹೇಗೆ ಹುಟ್ಟಿದವು? ಅವು ಯಾವ ಸಾಹಿತ್ಯಾಕೃತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ? ಎಂಬ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಜನಪದರ ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಪರಿಹಾರವಾಗಲಾರವು. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಂಗ್ರಹವಾಗಿರುವುದು ಉಪಕಾರವೆ ಆಗಿದ್ದರೂ ಮೂಲತಃ ಜನಪದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅದರಿಂದ ಏನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಹಿಡಿಯಾಗಿ ಸಮಾಜವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಚಿಂತನೆಯ ಶೋಧವನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಜಾನಪದ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿಷಯಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆಯನ್ನು ನೀಡಲಾಯಿತೇ ವಿನಃ ಆ ಜನಪದರ ವರ್ತಮಾನದ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗಮನ ನೀಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಪರ ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯೇ ಪ್ರಧಾನ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಷಯವಾಗಿದ್ದು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಅಂಶಗಳನ್ನು ನಂತರದಲ್ಲಿ ಗಣಿಸುವುದು ಉಚಿತ. ಜನಪದರ ವರ್ತಮಾನದ ನರಕವನ್ನು ಮರೆತು ಅವರ ಗತಕಾಲದ ಹಾಡು ಪಾಡನ್ನೇ ರಮ್ಯವಾಗಿ ಹೊಗಳಿ ವರ್ಣಿಸುವುದು ಉಚಿತವಲ್ಲ. ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಹಸಿವಿನಲ್ಲಿ ಹಾಡಿಕೊಂಡದ್ದು ನಮಗೆ ಸೌಂದರ್ಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಕಾಣಬಾರದು. ಸುಂದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ನರಕವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಅಧ್ಯಯನದ ನೈತಿಕತೆ

ಯಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತಾರೆಯೆ ಹೊರತು ಅವರ ಗತಕಾಲದ ಸೃಷ್ಟಿಯು ಎರಡನೆಯದಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಕಥನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಸುಖೀ ಸಮಾಜದ ದಾಹವನ್ನೆ ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ದುರಂತ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಸುಖಾಂತದಲ್ಲೆ ತನ್ನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ದುರಂತವನ್ನು ಧ್ವನಿಸುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಅದೆಷ್ಟೋ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಜೊತೆ ಮಾತೇ ಆಡದಷ್ಟು ಮೌನದಲ್ಲಿ ತೇಲಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಲೆ ಅವುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತೆರೆದು ವರ್ಗ ಜಾತಿ ಧರ್ಮ ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ಅನಾವರಣಗೊಳಿಸಬೇಕಾದುದು ಸಂಶೋಧನೆಯ ವರ್ತಮಾನಾಪೇಕ್ಷೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ವರ್ಣಧಾರೆಗಳಲ್ಲಿ ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಗತಕಾಲದ ಅಂದಚೆಂದವನ್ನು ರಮ್ಯ ಸುಖದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬಾರದು. ರಮ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಆ ರಚನೆಗಳ ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥಗಳು ಮತ್ತೂ ಕಾಲದ ಅಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಮರೆಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಜನಪದರು ಯಾವ ಬಗೆಯ ಹಂಬಲಗಳಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೊದಲ ನೋಟವಾಗಬೇಕು. ವೃತ್ತಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಗತಕಾಲದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಇಂದಿನ ವೃತ್ತಿ ರಹಿತ ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನೂ ಜೊತೆಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡೆ ಆಲೋಚಿಸಬೇಕು. ಜನಪದರು ಹಳೆಯ ತಲೆಮಾರುಗಳಂತೆ ಜಾನಪದ ಅಳಿದು ಹೋಗುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಗಾಬರಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವವೇ ಕಳೆದು ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ವೃತ್ತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಂದ ದೇಶೀಯ ಪರಂಪರಾಗತ ಜ್ಞಾವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ತುರ್ತಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ತುರ್ತಿನಿಂದ ಅವರ ಜಾನಪದದ ಅಳಿವು ಉಳಿವುಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬಾರದು.

ಜನಪದರು ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದಾಗ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅರ್ಥವೂ ಸಮಕಾಲೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಗತಕಾಲದ ಜನಪದ ರಚನೆಗಳು ಈ ಕಾಲದ ಜನಪದರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಗತಕಾಲದ ಜನಪದರ ಬದುಕಿನ ಸಂದರ್ಭವು ಬೇರೆಯಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾಲದ ಗ್ರಾಮ ಜನಪದಗಳು ಎದುರಿಸುವ ಸವಾಲುಗಳೆ ಬೇರೆ. ಆದರೆ ಗತಕಾಲದ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಈ ಕಾಲದ ಜನಪದರು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಆ ನಿರೂಪಣೆಗಳ ಕ್ರಿಯೆ ಮತ್ತು ಅರ್ಥವೂ ರಚನೆಯೂ ಬದಲಾಗುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗತಕಾಲವು ವರ್ತಮಾನಕಾಲದ ಅನುಭವದಿಂದ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ಸಂಶೋಧಕನು ಆ ಪಠ್ಯದ ವರ್ತಮಾನದ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಬದುಕನ್ನೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ತನ್ನ ಗತಕಾಲವನ್ನು ರಮ್ಯಾದರ್ಶನದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಹಿಂದಿನಿಂದ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹಾಗೆ ಗತವನ್ನು ವೈಭವೀಕರಿಸಿ ಅಂತಹ ಕಾಲವನ್ನು ದಿವ್ಯವಾಗಿಸಿಕೊಡುವ ಜನಪದರ

ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಕಾರ ಪಡೆವ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಕೇಡನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಲೆ ರೂಪಕಗಳಿಂದ ಅವನ್ನು ಎದುರುಗೊಂಡು ಹೊರ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಈ ಲೋಕಕ್ಕೂ ತನಗೂ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ ಎಂಬಂತೆ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ತತ್ವಪದಗಳಾಗಲಿ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಅನೇಕ ಬಿಡಿ ರಚನೆಗಳಾಗಲಿ, ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಇಂತದೇ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಪರೋಕ್ಷಾನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಕಾಲದ ಜೊತೆ ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಪರಿಯ ಅರ್ಥಾನುಕ್ರಮ ವನ್ನು ಬಹುಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಲ್ಲದ ಯಾವುದೆ ಅಧ್ಯಯನವು ಸಮಾಜಮುಖಿಯಾಗದು. ಜನಪದ ಸಮಾಜವು ಕಾಲದ ಅನೇಕ ಹೊಡೆತ ಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿರುವ ರೀತಿಯು ಅವರ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ನಿರೂಪಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಒಳದನಿಯನ್ನು ತೆರೆದಂತಾಗುವುದು.

ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಠುರವಾದ ವಿಮರ್ಶಾ ಜಾಗೃತಿಯು ಇರಬೇಕು. ಅದರಲ್ಲೂ ದೇಶೀ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಭಾವುಕವಾಗಿ ಮೈದುಂಬಿಕೊಂಡಾಗ ಅವುಗಳ ಲೋಪವನ್ನು ಮರೆಯುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು. ಯಾವುದೇ ಪರಂಪರೆಯು ಸರ್ವ ಸತ್ಯವಲ್ಲ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಪರಂಪರೆಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಸಾಧ್ಯತೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅವತಾರಗಳೆ. ತಪ್ಪಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲೆ ಸರಿದಾರಿಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯು ನಿಂತ ನೀರಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಯಾದರೂ ಅದು ಹರಿದು ಬಂದ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಮಿತಿಗಳು ಉಂಟಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆ ಮಿತಿ ಗಳನ್ನು ಮರೆಮಾಚಿಸಬಾರದು. ಎಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಾವ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಕೇತವಾದರೂ ಅದು ಸ್ತ್ರೀ ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆಯನ್ನು, ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಬಿತ್ತುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸ್ವರೂಪದ ಮುಖವಾಡವನ್ನು ಅದರ ಕುರೂಪದಿಂದಲೆ ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿ, ಹೇಗೆ ಒಂದು ಮಹಿಳಾ ಕಾವ್ಯವು ಆ ಬಗೆಯ ಮೌಲ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು. ಜಾತಿಯ ತಾರತಮ್ಯವೂ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ದರ್ಪವೂ ದೇಶೀಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮದೈವ ಗಳ ತೀರ್ಮಾನಗಳಲ್ಲೂ ಅಡಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯದ ಪುರಷಾಧಿಪತ್ಯವಂತು ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಿರೂಪಗಳು ಸುಂದರ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲೇ ಇರುವುದನ್ನು ಕಥನ ಗೀತೆಗಳಲ್ಲಿ ದಟ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು. ಕಥನ ಗೀತೆಗಳು ಕೇಳಿ ಆನಂದಿಸಲು ಸವಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ದುರಂತದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸದೇ ಹೋದರೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಿರಿದಾಗುತ್ತದೆ.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ, ಅರ್ಥೈಸುವುದರಿಂದ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗೆ ಇರುವ ಸೂಚ್ಯಾರ್ಥ ಲೋಕವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಅವಕಾಶದ ಜೊತೆಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸ್ವತಃ ಭಾಷೆಯ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಆಯಾಮವನ್ನು ಗಾಢಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಗದ್ಯವು ಬೆಳೆದಿರುವುದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು

ಈ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕತೆಗೆ ಅನುಸಂಧಾನಿಸಲು ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಪರಿಕರವೆಂದರೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಒಂದು. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಹೊಸ ಆಕೃತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇದರಿಂದಲೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾವೂ ಹೌದು. ಅದರಂತೆಯೇ ಕಾವ್ಯವೂ ಹೌದು. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಕ್ರಮ ಇರಲಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅವುಗಳ ಅನುಭಾವಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಂಕೀರ್ಣ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕತೆ ಕೂಡ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾದ ಒಂದು ಕ್ರಮ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಅರ್ಥೈಸುವಿಕೆಯೇ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಶಕ್ತಿ. ಜಗತ್ತಿನ ಆಗು ಹೋಗುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತ ಹುಡುಕಾಡುವುದು ಈ ಕಾಲದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮದ ರೀತಿಯಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಕಥನಗಳಿಂದ ಗತಕಾಲದ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಕಾಲದ ಮುಖ್ಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಾಗಿದೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುರಿಯು ಜ್ಞಾನ ವಿಕಾಸವೇ ಆಗಿದ್ದು ಅದು ಕಾಲದ ಮರೆಗೆ ಸರಿಯುವ ಸಂಗತಿಗಳ ಮೂಲಕವೆ ಹೊಸದೊಂದು ಆಖ್ಯಾನವನ್ನು ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಬೇರನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆಯ ಜಾಡನ್ನು ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ತಾತ್ವಿಕವಾದ ಆಕೃತಿಯು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುತ್ತ ಸಾಗುವುದು ಈ ಬಗೆಯಿಂದಲೆ. ಯಾವುದೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ತನ್ನ ಅಳಿದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಕಾಲದ ಒತ್ತಡಗಳಿಂದಲೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಸಮಷ್ಟಿ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದರೂ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಎಲ್ಲ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ವ್ಯಷ್ಟಿನಿಷ್ಠವಾದ ವೈಚಾರಿಕತೆಯಿಂದಲೂ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಈ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದರಿಂದ ವರ್ತಮಾನದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಗೂ ಬಲ ಬಂದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಶೇಷವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳೆ ನಡೆದಿಲ್ಲ ಎಂಬಷ್ಟು ಕೊರತೆಯಿದೆ. ಬಹುಪಾಲು ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಜನಪದರನ್ನು ವಿವರಿಸುವರೆ ಹೊರತು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ರೊ. ಹಿ.ಶಿ.ರಾಮಚಂದ್ರೇಗೌಡ, ಪ್ರೊ. ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಡಾ. ಚಿನ್ನಪ್ಪಗೌಡ, ಡಾ. ವಾಮನ ನಂದಾವರ, ಡಾ. ಹನೂರು ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಡಾ. ವೀರಣ್ಣದಂಡೆ, ಪ್ರೊ. ಜವಹರಲಾಲ ಹಂಡೂ, ಪ್ರೊ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕರೈ ಹಾಗೂ ಪ್ರೊ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಎ.ವಿ.ನಾವಡ ಇನ್ನೂ ಮುಂತಾದವರು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ದೇಶೀಯವಾಗಿಯೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿವಿಶಿಷ್ಟ ಗ್ರಹಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದು ವಿಶೇಷ. ಪ್ರೊ. ಬಿ.ಎ. ವಿವೇಕ ರೈ ಅವರಂತು ತುಳು ಜಾನಪದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಸಂಗಡಿಗರ ಮೂಲಕ ಗಾಢವಾದ ತನ್ಮತೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಮೇಲೂ ಪ್ರಭಾವ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪೈಕಿ ಜವಹರಲಾಲ ಹಂಡೂ ಅವರು ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದದ

ಜೊತೆಗೆ ಜಾಗತಿಕವಾದ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾದ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದು ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥ ವಿಧಾನವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿರುವ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣೆ, ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆ, ಸಮಷ್ಟಿ ಭಾವವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕ್ರಮ ಹಾಗೂ ಜನಪದರ ಬಗೆಗಿನ ಕಾಳಜಿಯು ಕನ್ನಡ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೇ ಹೊಸದೊಂದು ಕ್ರಮವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಇವರಿಗಿಂತಲು ಮೊದಲಿದ್ದ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳು ನವೋದಯ ಕವಿಗಳ ಮಾದರಿಯವು. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಒಂದು ಮಾದರಿ ಅದು ಜೀ.ಶಂ.ಪ ಮಾದರಿ. ಜೀಶಂಪ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾದ ಜನಪದರ ಮೇಲಿನ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ದಟ್ಟ ಅನುಭವದಿಂದಲೆ ಜೀಶಂಪ ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಯಾರೊಬ್ಬರೂ ಮೊದಲು ಜೀಶಂಪ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದುದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಶಿಸ್ತಿನ ಕಡ್ಡಾಯ ಕ್ರಮ. ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದವನ್ನು ಪಶ್ಚಿಮದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೆ ದೇಶೀಯ ವಾಗಿ ನಿರ್ವಚಿಸಿದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಂದರೆ ಜೀಶಂಪ ಅವರೇ ಮೊದಲಿಗರು. ಡಾ. ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಮಾದರಿ ಎರಡನೆಯದು. ಪಶ್ಚಿಮದ ಎಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡು ಪಶ್ಚಿಮದ ಮೂಲಕವೆ ದ್ರಾವಿಡ ಪರಂಪರೆಯ ಎಲ್ಲ ಲಿಖಿತ ಹಾಗೂ ಅಲಿಖಿತ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಮಾದರಿ ಜಾಗತಿಕ ಮಟ್ಟದ್ದು. ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಿಸಿ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅವರ ಕ್ರಮವು ಏಷ್ಯಾ ಖಂಡದಲ್ಲೆ ಅದ್ವಿತೀಯವೆನಿಸಿದ್ದು ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆಯಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇವತ್ತಿಗೂ ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ಹಾಗೂ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಬಗ್ಗೆ ಮಂಡಿಸಿದ ಅದರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರ ಕಣ್ಣು ತೆರೆಸಿವೆ. ಜೀಶಂಪ ಇನ್ನೊಂದು ದಿಕ್ಕಿನಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೆ ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದವನ್ನೂ, ಪಶ್ಚಿಮದ ಜಾನಪದವನ್ನೂ ಬೆರೆಸಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಗಾಢವಾದ ಆತ್ಮಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಯ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ರಚಿಸಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಅನನ್ಯವಾದುದಾಗಿತ್ತು. ಜೀಶಂಪ ಹಾಗೂ ಎ.ಕೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಮಾದರಿಗಳೆರಡೂ ಕೂಡ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನ ನಿರೂಪಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಹೊಸ ಪೀಳಿಗೆಯ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಇವರ ಆಲೋಚನೆಗಳಿಂದ ಕಲಿಯಬೇಕಾದುದು ಸಾಕಷ್ಟಿದೆ. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕ್ರಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇವರಿಬ್ಬರ ಮಾದರಿಯು ಪ್ರೇರಣೆ ನೀಡಬಲ್ಲದು. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ವೈಚಾರಿಕ ನಿಲುವಿನ ನಿರ್ವಚನಗಳಿಂದ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಪರಿಭಾವಿಸಬೇಕೇ ವಿನಃ ಆ ಲೋಕದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಡುವುದ ರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಆಗದು.

ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವಾಗಲೂ ನಮ್ಮ ನಿಲುವು ಜನಪದರ ಕಡೆಗೇ ಇರಬೇಕು. ವರ್ತಮಾನದ ಪರಿಣಾಮಗಳು ಹೇಗೆ ಜನಪದ ಸಮಾಜವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯದೆ ಮಾಡುವ ಚಿಂತನೆಗಳು ಫಲಕಾರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಆಂತರ್ಯವು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ವರ್ಣನೆ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಅದರ ತಿರುಳು ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅಮೂರ್ತವಾದ ಅರ್ಥ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಹಿಂಬಾಲಿಸಿಯೆ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಾಗ ಕಾಣುವ ರೀತಿಯೆ ಬೇರೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರ ಹಾಗೂ ಸಂಶೋಧಕ ಇಬ್ಬರು ಒಂದೇ ಆಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ನಾಲ್ಕು ಗೋಡೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಆಗುವ ಕ್ರಮವೂ ಒಂದಿದೆ. ಆದರೆ ಅಪಾರವಾದ ಕಾಳಜಿಯನ್ನೂ ಅವರ ಬದುಕಿನ ದರ್ಶನವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಕಾರರಿಗೆ ನೀಡುತ್ತದೆ. ರಾಮಾನುಜನ್ ಮತ್ತು ಜೀಶಂಪ ಇಬ್ಬರೂ ಇಂತಹ ಅಧಯಯನಕಾರರೇ. ದೂರದ ಚಿಕಾಗೊ ಯೂನಿವರ್ಸಿಟಿಯ ದಕ್ಷಿಣ ಏಷ್ಯಾದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಸುಸಜ್ಜಿತ ಕೊಠಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಇಡೀ ಭಾರತದ ಗ್ರಾಮ ಲೋಕವನ್ನು ತನ್ನ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಅಪಾರ ಪ್ರಮಾಣದ ಎಲ್ಲ ಸಂಗ್ರಹಿತ ಮೌಖಿಕ ಪಠ್ಯಗಳ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಹಾಗೂ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುತ್ತಿದ್ದ ರಾಮಾನುಜನ್ ಅವರ ತಿಳುವಳಿಕೆಯು ದೇಶಿಯ ಬೇರಿನಿಂದಲೆ ಬಂದುದಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಹೆಚ್ಚು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸಂರಚನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಸ್ಥಿತಿ ಜೀಶಂಪ ಅವರು ಬಹುಪಾಲು ಕಾಲವನ್ನೆಲ್ಲ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದಲ್ಲೆ ಕಳೆದವರಾಗಿದ್ದರು. ಕ್ಷೇತ್ರವೆ ಅವರಿಗೆ ಅಧ್ಯಯನದ ವಿಶಾಲ ಕೊಠಡಿಯಾಗಿತ್ತು. ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದ ಅಪಾರ ವಿವರಗಳಿಂದ ಮರಳಿ ಬಂದು, ಮತ್ತೆ ಪಶ್ಚಿಮ ಜಾನಪದ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಮತ್ತೆ ದೇಶೀ ನೆಲೆಗೆ ಮರುರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಅಪ್ಪಟ ಸಿದ್ಧಾಂತಿಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ. ಅದು ದೇಶೀಯನ್ನು ಮರುಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕರ್ತವ್ಯ. ಜೀಶಂಪ ಅವರು ಸಿದ್ಧಾಂತಿಗಳನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತ ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ನಮ್ಮದೇ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ದೇಶಿ ವಾದಕ್ಕೆ ಇಂತಹ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಭಾರತೀಯ ಜಾನಪದ ತಜ್ಞರೆಲ್ಲ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ಈಗಲೂ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇದು ಇರುವ ರೂಢಿ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಇಂತಹ ಮಿತಿಯಿಂದ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ನಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ ಆ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ನಿಲುವನ್ನು ಹೇರಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ನಮ್ಮದೇ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ, ನಮ್ಮದೇ ಸಿದ್ಧಾಂತ, ನಮ್ಮದೇ ಪರಂಪರೆಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ಸಂಯೋಗದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನದ ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಇದು ಸಕಾಲವಾಗಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಬಂದು ದೇಶೀ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದಾದರೆ ನಮ್ಮದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವೇಕದಿಂದ ನಾವೇಕೆ ದೇಶೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು

ರೂಪಿಸಲಿಕ್ಕಾಗದು ಎಂಬ ಎಚ್ಚರವನ್ನು ಪಾಲಿಸದಿದ್ದರೆ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಭವಿಷ್ಯ ಮತ್ತೂ ಕಿರಿದಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸೋಧನೆಯ ಮುಂದುವರಿದ ಭಾಗವೇ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿರೂಪಣೆ. ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅದರ ಉಪಾಂಗ. ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯು ಪೂರಕವಾದ ಅಂಶ. ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಜೋಡಿಸುವ ಪರಿಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಸೊರಗಬೇಕಿಲ್ಲ. ವೈಚಾರಿಕ ಗದ್ಯವು ಗಂಭೀರವಾದ ಹಂತ ತಲುಪಿರುವಾಗ ಮತ್ತೆ ಕ್ಲೀಷೆಗಳಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅಪಮೌಲ್ಯಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ದೇಶಿ ಆತ್ಮಕಥನದ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಹೇಗೆ?

ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತು ತನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಖಾಸಗಿ ವಿನ್ಯಾಸದ ಗಂಭೀರ ಗದ್ಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೇ ಲೋಕದ ಜೊತೆಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳೆ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು. ಜ್ಞಾನದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳೆ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಣಾಯಕವಾದ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿರುವುದು. ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ತಾನೆ ನಿರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅದು ನೀಡುವ ನಿರೂಪಣೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಆಳದ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಬಿತ್ತುತ್ತದೆ. ವಶಾಹತುಶಾಹಿ ಜಗತ್ತಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜೊತೆ ಬೆಳೆದು ನಿರ್ವಸಾಹತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಹಾತೊರೆವ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆತ್ಮಕಥನದ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಅಂತರಾಳವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯವೆ ಮಾತನಾಡುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನಿರೂಪಣೆ ಬದಲಾಗಬೇಕು. ಸಂಶೋಧಕನೊಬ್ಬನೆ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ಅದು ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ವಶಾಹತು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಗಳು ಆರಂಭಿಕವಾದ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ತಮಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದವು. ಈ ಕಾಲ ಆ ಕಾಲದಂತಲ್ಲ. ಈಗ ಸ್ವತಃ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳಿಂದಲೆ ಸಂಶೋಧಕರು ಬಂದು ಅವರೇ ಅವರ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು 'ಒಳಗಿನವರಾಗಿಯೂ' ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಬಂಧದಿಂದ 'ಹೊರಗಿನ ವರೂ' ಆಗಿ ಸದೂರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಈ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಒಳ ವಿವರಗಳ ವಕ್ತಾರ ದನಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೆ ಆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿ ಎದುರಾಗಿರುವುದು. 'ಉಪ ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಮಾಲೆಯ ಎಲ್ಲ ಸಂಪುಟಗಳ ಪ್ರಧಾನ ಆಶಯ ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಕಟಗಳ ಮೂಲಕ ಅವುಗಳ ಆಳದ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಬೇಕಿದೆ ಎಂಬುದು ಮಾಲಿಕೆಯ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಬರಗೂರರ ಆಶಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳು ಪಶ್ಚಿಮದ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ನಕಲಾಗಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳೂ ಇಂದು ಸಮುದಾಯಗಳ ವಕ್ತಾರ ಧ್ವನಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ

ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ಆಫ್ರಿಕಾದ ಬಹುರೂಪಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಂತರಾಳದಿಂದ ಬಂದವರೇ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಂಡಿಸುವ ವಿಚಾರಗಳು ಆತ್ಮಕಥನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲೇ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಶಿಸ್ತನ್ನೂ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಮಹಿಳಾ ನಿರ್ವಚನಗಳೆಲ್ಲ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆತ್ಮಕಥನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ದಲಿತ ಹಾಗೂ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ಬಂದವರು ಪಶ್ಚಿಮದ 'ಥೀಸೀಶ್' ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದು ಅಸಂಗತವಾಗಬಲ್ಲದು. ನಮ್ಮ ದೇಶೀಯತೆಗೆ ಬೇಕಾದ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ದಾರಿಗಳಿಂದಲೇ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದೆಂದರೆ ಜೀವನಾವರ್ತದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರದೆ, ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಆ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನತೆಯ ಎಚ್ಚರದ ಜೊತೆಗೆ ನಿರೂಪಿಸುವುದೇ ಮಹತ್ವದ ಅಂಶ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಇರುವ ಆತ್ಮಕಥನವು ವ್ಯಷ್ಟಿಯಾದುದು. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ತೆರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸಮಷ್ಠಿಯ ಮೂಲಕ ಅದೇ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪ್ರತಿ ಸೃಷ್ಠಿಸುವುದು ಅಖಂಡವಾದುದು. ಅಖಂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ದೇಶಿ ಪಂರಪರೆಯ ಗುಣ. ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆತ್ಮಕಥನಕ್ಕಿಂತಲೂ ಸಮುದಾಯದ ಆತ್ಮಕಥನವು ಸಮಾಜವನ್ನೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆತ್ಮಕಥನವೂ ಆಗಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬದುಕಿನ ರೀತಿನೀತಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ.

ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳೆಲ್ಲವು ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮಕಥನಗಳೇ. ಇಂತಹ ಆತ್ಮಕಥನಗಳ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯು ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತೊಂದು ಬಗೆಯ ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ಪಡೆದೇ ಅವು ಕೂಡ ಆತ್ಮಕಥನದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬವೇ ಆಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮಲೆ ಮಾದೇಶ್ವರ ಇಬ್ಬರೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಹೇಗೊ, ಆಯಾ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆತ್ಮ ಕಥನಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೂ ಹೌದು. ಇವರನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯ ಕಟ್ಟುವ ಸಮಷ್ಠಿ ಸಮಾಜವು ಅದರ ಮೂಲಕವೆ ತನ್ನ ಗತಕಾಲದ ಕಥನವನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಪರೋಕ್ಷ ಚಹರೆಯಲ್ಲಿ ನುಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಆತ್ಮಕಥನದ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿಯೆ. ಹೀಗೆ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗಿ ಸಾಗಿಬಂದ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಿಯೆ ಅರ್ಥ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾದ ಸವಾಲು ಕೂಡ ಹೌದ. ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಎಂಬುದೇ ಅನೇಕರಿಗೆ ಅಪರಿಚಿತ ಸಂಗತಿ. ಒಂದು ಭಾಷೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಷೆಗೆ ಒಂದು ಮಹಾಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅನುವಾದ ಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ ಅಲ್ಲ ಇದು. ಭಾವಾಂತರ ಅರ್ಥಾಂತರ ರೂಪಾಂತರಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಗತಕಾಲದ ಸಮಷ್ಠಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಠಿಸುವುದು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ನಿರೂಪಣೆಯಿಂದ ಸಾಧ್ಯ.

ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯ ಹೊರಮೈಯನ್ನು ಭಾವಾಂತರಿಸಿ ಶೋಧಿಸುವುದು ದೊಡ್ಡದಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನೆ ಹೊಸಕಾಲದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಅನುವಾಗುವಂತೆ ಸಂಯೋಗಿಸಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಥನವನ್ನೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು ವೈಚಾರಿಕ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾದಾಗ ದೇಶಿಯ ಹೊರ ಮೈ ಅರ್ಥಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆ ಪರಂಪರೆಯ ಒಳ ಮೈ ಜೀವಂತಗೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿರಿ ಕಾವ್ಯದ ಹೊರ ರೂಪದ ಕತೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆತ್ಮಕಥನವಾದರೆ ಅದರ ಒಳಮೈಯ ಆತ್ಮಕಥನವು ನಿಜವಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಸಂವೇದನೆಯ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ಹೊಸಕಾಲದ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಭವಿಷ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪುನರ್ರಚಿಸಿಕೊಂಡ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯು ಮೂರನೆ ಆಯಾಮದ ಆತ್ಮಕಥನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ದಾರಿಗಳಿವೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಕಥನ, ದಲಿತ ಕಥನ, ಆದಿವಾಸಿ ಕಥನ, ಅಲೆಮಾರಿ ಕಥನ ಹೀಗೆ ಹತ್ತಾರು ಧಾರೆಗಳಿಂದ ಅಂತಹ ಆತ್ಮಕಥನಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆತ್ಮಕಥನದಿಂದ ಏನು ಉಪಯೋಗ ಎಂದು ಅನೇಕರಿಗೆ ಸಂದೇಹ ಉಂಟಾಗಬಹುದು. ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನೋ ಆತನ ಸಮಾಜವನ್ನೋ ಆ ಕಾಲವನ್ನೋ ಒಂದು ದೇಶವನ್ನೋ ಅದರ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು ಅಲ್ಲಿನ ಆತ್ಮಕಥನಗಳಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ದೂರದ ಆಫ್ರಿಕಾ ಖಂಡದ ಕಪ್ಪು ಸಮುದಾಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲಿಗೆ ತಿಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ಆತ್ಮಕಥನಗಳ ಸಾಹಿತ್ಯಿಕ ಪಠ್ಯಗಳಿಂದಲೆ. 'ಅಂಕಲ್ ಟಾಮ್ಸ್ ಕ್ಯಾಬಿನ್' ಕೃತಿಯಿಂದ ಇಡೀ ಆಫ್ರಿಕಾ ಖಂಡದ ಆ ಸಮುದಾಯವೆ ಹೇಗೆ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯ ನರಕ ಯಾತನೆಯ ಬದುಕಿನಿಂದ ಸಾಗಿ ಬಂದಿತು ಎಂಬುದು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ ಅಲಿಖಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಥನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾದ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ನಿರೂಪಗಳೂ ಆಗುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ದಟ್ಟವಾದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಆತ್ಮಕಥನದ ವಿವರಗಳೆ ಹಬ್ಬಿವೆ. ಇವುಗಳ ಮೂಲಕವೂ ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಈ ಕಾಲದ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿ ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಆತ್ಮಕಥನ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಭಾಷೆ ಬೇಕು? ಆತ್ಮಕಥನವು ಹೇಗೆ ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಸುವುಂತಾಗಬೇಕು? ಇಂತಹ ಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಂಶೋಧಕನ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪ ಎಂತದಿರಬೇಕು? ಎಂಬ ಅಂಶಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಈಗಿಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸುವ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಗದ್ಯವು ತುಂಬ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ರೂಪಕ ವಿನ್ಯಾಸದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಅದು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ವಿವರಣೆಯ ಗದ್ಯ ಸರಳವಾದುದು. ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯು ಯಾವತ್ತೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಂತರವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯತೆಯಿಂದ ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾಷೆ ಎನ್ನಲಾಗದು. ಆದರೆ ಸಂಕೀರ್ಣ ಬೌದ್ಧಿಕ ಭಾಷೆಯು ಒಂದು ಭಾಷೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಲಪಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ನಿರ್ವಚನಗಳೆಲ್ಲವು ಇದೆ ಬಗೆಯವು. ಡೆರಿಡಾ, ಚಾಮ್ಸಕೀ ಮೊದಲಾದವರ ಭಾಷಿಕ

ನಿರೂಪಣೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಠಿಣವಾದುದು. ಹೀಗೆ ಕಠಿಣತೆಯ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲೇ ಅವರು ಒಂದು ಕಾಲದ, ದೇಶದ ವರ್ತಮಾನದ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನೂ ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತಹ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯಲ್ಲೇ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ಆತ್ಮಕಥನದ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯೂ ಸಾಧ್ಯ. ಸಮಾಜದ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಪುರಾಣಕತೆಯಾಗಬಹುದು. ದೇಶಿ ಪಂರಪರೆಗಳು ಆ ಕಥನಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸರಳವಾದ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮೌಖಿಕ ಸಮಾಜಗಳು ಬಹುರೂಪಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಗತರೂಪಗಳನ್ನೆ ವರ್ತಮಾನದ ಅನುಭವದ ಜೊತೆಗೆ ಬೆಸೆಯುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಗತಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ವರ್ತಮಾನವನ್ನೂ ನುಂಗಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೊಸ ಕಾಲವನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತೀವ್ರತೆ ಆ ಭಾಷಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಭಾಷಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲೇ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯು ಇಂದಿಗೂ ತನ್ನನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಈ ಕಾರಣದಿಂದಲೆ. ವರ್ತಮಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂವಾದ ಮಾಡಲು ಇದರಿಂದ ಮತ್ತೂ ಕಷ್ಟವಾಗಿ ಅಮೂರ್ತವಾಗಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ನುಡಿದು ಗತಕಾಲದ ರಮ್ಯ ವಿಶ್ವಾಸದ ಕಡೆಗೇ ನಡೆವುದು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಅನಿವಾರ್ಯ.

ಇಂತಹ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಭಗ್ನಪಡಿಸಿಯೆ ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನ ಸಂಶೋಧಕರು ಬೇರೊಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ತಲುಪಬೇಕಿರುವುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಹಳೆಯ ಭಾಷಿಕತೆಯಲ್ಲೇ ಜನಪದರ ಗತಕಥೆಯನ್ನು ಮರುನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಏನನ್ನೂ ಹೊಸ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಭಾಷಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವು ವರ್ತಮಾನದ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯಿಂದಲೆ ಗತಕಾಲದ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸಂಶೋಧಕನಾದವನಿಗೆ ವೈಚಾರಿಕ ಎಚ್ಚರವಿರಬೇಕಾದುದು ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಥನಗಳನ್ನು ಆತ ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆ ಬೇಕೆಂಬುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ. ದೇಶಿ ಕಥನ ಎಂದ ಕೂಡಲೆ ಅದು ಅಪ್ಪಟವಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕು ಎಂದಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಹೊರ ಮೈ ಜಾಗತಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲೆ ಇರಬೇಕು. ಹಾಗೆಂದು ಅನ್ಯ ಭಾಷೆಯ ಕವಚದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಬೇಕೆಂದಲ್ಲ. ಭಾಷೆ ಯಾವುದೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಆ ಭಾಷೆಯು ಜಗತ್ತಿನ ಅನುಭವವನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಅದು ಜಾಗತಿಕವಾದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ತಂತಾನೆ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಶಂಬಾಜೋಷಿ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಲಂಕೇಶ್ ಹಾಗೆಯೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂವಾದಗಳಾಗಿದ್ದಂತೆಯೆ ಆತ್ಮಕಥನದ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೂ ಆಗಿದ್ದವು. ಇವರೆಲ್ಲ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಬಲದಿಂದಲೆ ಗತಕಾಲವನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ತಂದು ಭಾಷೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದವರು. ಕೆಲವರು ವರ್ತಮಾನವನ್ನೇ ಗತಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ಯುವಲ್ಲಿ ಘನ ವಿದ್ವಾಂಸರೇ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಸೂರ್ಯನಾಥ ಕಾಮತರಂತಹ

ಅಧ್ಯಯನಕಾರರು ಗತಕಾಲದ ಕೊರಕಲಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಆಸರೆಗಾಗಿ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಎಟುಕಿಸಿಕೊಂಡು ಆಲಾಪಿಸುವುದೂ ಇದೆ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಗತಕಾಲದಿಂದಲೆ ವರ್ತಮಾನವನ್ನು ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಹುಡುಕುತ್ತಾ ನಿನ್ನೆಯಿಂದಲೆ ಇಂದು ರೂಪ ಪಡೆದಿರುವುದು ಎಂಬ ಹಳೆಯ ವಾದಕ್ಕೆ ಮರುಳುತ್ತಾರೆ. ವರ್ತಮಾನವೇ ಇರದಿದ್ದರೆ ನಿನ್ನೆಯೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿನ್ನೆಯ ಅರ್ಥ ಇರುವುದು ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲೇ ಹೊರತು, ನಿನ್ನೆ ನೆನ್ನೆಯೇ ಆಗಿದ್ದರೆ ಇಂದು ಇಂದಿನದೇ ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪ್ರೊ. ಎಸ್. ಶೆಟ್ಟರ್ 'ಮೃತಕಾಲ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಭಾವಿಸುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಕಾಲವೂ ಜೀವಂತ ಎಂದು ತಿಳಿಯುವ ಅವರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ವರ್ತಮಾನದ ಚರಿತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಕೂಡಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಇಷ್ಟೇ. ಯಾವುದೂ ಗತವಲ್ಲ. ಇರುವ ಕಾಲದಿಂದಾಗಿಯೆ ಗತದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ಸಾಧ್ಯ. ಹಾಗೆ ಗತವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿರುವ ನೆನಪುಗಳು ಕೂಡ ವರ್ತಮಾನದ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಜೊತೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕಾಲ ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುವುದೇ ಹೊರತು ಕಳೆದು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ವಿಕಾಸವು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಕಾಲದ ಇಂತಹ ನಿಯಮದಿಂದಲೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ವರ್ತಮಾನದ ಬೌದ್ಧಿಕ ಪರಿಭಾಷೆಯಿಂದಲು ನಿರೂಪಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿರುವುದು. ಸಮಕಾಲೀನತೆಯನ್ನು ಇಂತಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಆಗ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಜ್ಞಾನಕೇಂದ್ರ ಯಾವುದು?

ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವೇ ಪ್ರಧಾನ ಕೇಂದ್ರ ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ಹೇಳುವವರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಅವರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಅರೆಬರೆ 'ಮಾಹಿತಿ' ಇರುತ್ತದೆಯೆ ಹೊರತು ಜನಪದ ಪರಿಸರ ಜೀವಂತಗೊಂಡು ಪುನರ್ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುವುದಿಲ್ಲ. ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಮೂಲತಃ ವರ್ತಮಾನದ ಜನಪದರೇ ಆಗಬೇಕು. ಗತಕಾಲದ ರೂಪ ಧರಿಸಿಕೊಂಡ ಅವರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತಂದರೆ ಆ ಜನಪದರನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅವರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಪಠ್ಯ ಮುಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ತಂದಿರುತ್ತೇವೆಂಬುದೇ ಘನವಲ್ಲ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಜನಪದ ಸಮಾಜ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಈ ಕಾಲದ ಬೌದ್ಧಿಕ ವಿನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಸಂಯೋಗವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಸಂಶೋಧಕನು ಭಾಷೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿಯೆ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಜನಪದ ಪರಿಸರವೆ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕು. ಬಿಡಿಯಾದ ಒಂದು ಕಾವ್ಯ ಮಾತ್ರವೆ ಹಿಡಿಯಾಗಿ ಆ ಸಮಾಜವನ್ನೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ತೋರಲಾರದು. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳೂ ಕೇಂದ್ರವಾದಾಗ ನಮ್ಮ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೂಡ ವಿಸ್ತಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದರೇ ನಮ್ಮ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರಾಗಬೇಕು. ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇಕಾದ

ಮೊದಲ ನೀತಿ ಇದು. ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಅರಿವಿನ ಗರ್ವ ವಿಪರೀತ. ಅವರು ಅಂತಹ ಗರ್ವದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಮೂಗಿನ ನೇರಕ್ಕೆ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ವಿರೂಪವನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬಂದಿರುವ ರೂಢಿ. ಜನಪದ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಮಾನ್ಯನೆನಿಸಿದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಹತ್ವದ ಒಳನೋಟವನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲ. ಅರಿವಿನ ವಿನಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಪರಂಪರೆಯು ನಮ್ಮ ಸಂವಾದಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಧಾನವಾಗದು. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆ ಸದಾ ಮುಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಭಾವದಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಮಷ್ಟಿಯಾಗಿ ಅದು ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಹೀಗಾಗುತ್ತದೆ. ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳೂ ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಲಹೆಗಳೆ. ಯಾವ ಸಂಗತಿಯೂ ಹೊರೆಯಲ್ಲ. ಯಾರ ತಿಳವಳಿಕೆಯು ಕಿರಿದಲ್ಲ. ಸುಳ್ಳೆನಿಸುವ ನಿರೂಪಣೆ ಕೂಡ ಸತ್ಯದ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಕೀಲಿಯೇ. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ಈ ಬಗೆಯ ಹುಸಿಗುಣದ ಛಂದಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಿಜಗುಣವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅಂತರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೇರೆಯದೇ ರೂಪವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜನಪದ ಸಮಾಜದ ಒಳಮುಖವೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಧಾನ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಬೇಕು. ಈತನಕ ದೇಶಿಯ ಹೊರ ರೂಪವಾದ ಹುಸಿ ಕವಚವನ್ನೆ ಅನೇಕರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಡಂಗೂರ ಬಾರಿಸಿ ಆ ಪರಂಪರೆಗಳ ನಿಜ ದನಿ ಇದು ಎಂದು ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೆ ದಿಟದ ದಿಟವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಿದೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಮುದಾಯಗಳ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆತ್ಮಕಥನ ಇಂತಹ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಅಪವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿದೆ.

ಜನಪದರ ಮೌನವೇ ನಮಗೆ ಬೇರೆ ಸಂಕೇತಗಳನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುವಂತಿರುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಅವರ ಬದುಕಿನ ರೀತಿಯೆ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ನೆಲೆಯಾಗಬೇಕಿದ್ದು ಅವರ ಯಾವತ್ತಿನದೊ ಮೌಖಿಕ ಆಕೃತಿಯನ್ನು ಯಂತ್ರಗಳಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತಂದರೆ ಅದು ಸಾಲುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಮಾಡಿದಾಗಲೆಲ್ಲ ನಿಜವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರದನಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲೇ ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ವಾಚ್ಯವನ್ನೇ ಪ್ರಾಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುತ್ತೇವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆಲ್ಲ ದೇಹವಿದ್ದಂತೆ. ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಣ ಆ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಸಂಕಷ್ಟಗಳಲ್ಲೆ ಸಿಲುಕಿರುತ್ತದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿ, ಅದರ ಹೊರಕವಚವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಆರಾಧಿಸಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ತಮ್ಮ ವಿವೇಕವನ್ನೊ ಅವಿವೇಕವನ್ನೊ ತೋರಿ ಖಾಸಗೀ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿ ಆ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ದುರ್ಬಳಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅನೈತಿಕ ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗಬಲ್ಲದೆ ಹೊರತು ಅಂತಃಕರಣದ ಸಂಶೋಧನೆಯಾಗದು.

ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನೈತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಂತಿರಬೇಕು. ಕ್ಷೇತ್ರದ ರೂಪ ವಿರೂಪಗಳೆರಡನ್ನು ಸಮನಾಗಿ ಅವಲೋಕಿಸಬೇಕು. ಜನಪದರ ಒಳಗಿನ ಎಲ್ಲವೂ ಸುಂದರವಾದದ್ದೇನಲ್ಲ. ಜನಪದಗಳು ಕೂಡ ಕೇಡು ಮತ್ತು ಅಪಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಬೆರೆಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಜಾನಪದದ ಹೊರ ಮೈಯಲ್ಲಿ ಇವೆರಡೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಲಿಂಗತಾರತಮ್ಯವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಕಥನಗಳಂತು ಇಂತಹ ಕೇಡನ್ನು ದಟ್ಟವಾಗಿಯೆ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೇ ನಮ್ಮ ಅಂತಃಶಕ್ತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾದರೂ ಅದರ ವಿರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ತಕರಾರುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಒಬ್ಬ ಗಾಯಕ ತನಗೆ ತಿಳಿದೊ ತಿಳಿಯದೆಯೊ ರೂಪ ವಿರೂಪ ಎರಡನ್ನು ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹಾಡುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಆತ ಯಾಕೆ ವರ್ತಿಸುವಂತಹ ಸಂದರ್ಭ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ನಮ್ಮ ಆಸಕ್ತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಬೇಕು. ಈ ದಾರಿಯಲ್ಲೆ ಅಲಕ್ಷಿತ ಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಗಳು ನಮ್ಮ ಕೇಂದ್ರ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಎಟುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದು. ಅರಿವಿನ ಯಾಜಮಾನ್ಯದ ಹೇರಿಕೆಗೆ ಒಳಗಾದ ಎಲ್ಲ ಪರಂಪರೆಗಳೂ ನಿಜವಾದ ಗುರಿಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನಕೇಂದ್ರಗಳೆ ಆಗಬೇಕು. ಉಪೇಕ್ಷೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಗೆ ಈಡಾಗಿ ಅಜ್ಞಾನ ಎಂದು ತಿರಸ್ಕರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಧಾನ ವಿಷಯವಾದಾಗ, ಚರಿತ್ರೆಯ ತಾರತಮ್ಯ ವಿನ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಭಗ್ನಗೊಳಿಸಿ ಸ್ವರೂಪದ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ರಚನೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಸರ್ವೋದಯ ರಚನೆಗೆ ಅಳವಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಸರ್ವೋದಯ ಗದ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಗಾಂಧಿ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಬರಹಗಳು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಸಂಕೇತಗಳು. ಗಾಂಧೀಜಿಯು ಇಡೀ ದೇಶದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳಿಗೂ ಒಂದು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸಿದವರು. ಆ ಮೂಲಕ ಅವರು ದೇಶದ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ದೇಶದ ಸಮಾಜದ ಕೊನೆಯವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ವಿಮುಕ್ತಿಯ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಶೋಧಗಳಿಗೆ ಈ ದೇಶದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತರಾಳವನ್ನು ಬೃಹತ್ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಅದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಇಬ್ಬರೂ ಗತಕಾಲದ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದ್ದು. ಭಾರತದ ಮಾನವಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಗದ್ಯವನ್ನು ರೂಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರ ಬರಹಗಳು ಅಪಾರ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿವೆ. ಈ ಕಾಲದ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಗೂ ಇವರ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಬೆಳಕು ನೀಡುತ್ತಿವೆ. ಇವರ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಗುಣವೇನೆಂದರೆ ಸಮಾಜದ ಕೊನೆಯವನಿಂದ ಹಿಡಿದು, ಅದರ ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸರ್ವೋದಯದ ಸಮಾನತೆಯ ದಿವ್ಯ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ, ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ದೇಶವನ್ನು ಮುನ್ನಡೆಸುವುದು. ಇದು ಅಸಾಧಾರಣವಾದ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಬರುವಂತದು. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಶಬ್ಧ ಮೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಈಗಲೂ ಜಗಳಾಡುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣ ಯಾವ ಜಾತಿಯವನು? ಕನಕ ಹೇಗೆ ಕುರುಬ? ಮಾದೇಶ್ವರ ಮಾದಿಗರವನೊ? ಲಿಂಗಾಯಿತರವನೊ? ಎಂಬ ವ್ಯರ್ಥವಾದ ಕಾಲಾಯಾಪನೆಯಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಸಮಾಜದ ಆಲೋಚನೆಯ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನೆ ಭಗ್ನಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೇತಗಳಿಗೆ ನಾಯಕರಿಗೆ ಅಂತಹ ಮೌಲ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಇಲ್ಲದ ಜಾತಿ ಧರ್ಮ ಮತ ಮೌಢ್ಯಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಗತ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಆರೋಪಿಸಿ

ಜಾತಿ ಬದ್ಧವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ವಿಕಾರವನ್ನು ವಿಜೃಂಭಿಸುವುದನ್ನು ಆಗಾಗ ನೋಡುತ್ತಲೆ ಇದ್ದೇವೆ. ಒಂದು ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜಾತಿಯಿಂದ ಅಳೆವ ಸಂಶೋಧಕ ಇತಿಹಾಸದ ವಿರೂಪಗಳನ್ನೆ ಮತ್ತೆ ಬಗೆದು ತೋರುವುದಕ್ಕೇ ತೊಡಗಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಕಾಲದೇಶ ಮತ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದೇ. ಆದರೆ ಆತನನ್ನೊ ಆ ಬಗೆಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ವರ್ತಮಾನದ ಜಾತಿಯ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ಬಂಧಿಸುವುದರಿಂದ ಜಾತ್ಯತೀತ ವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪಯಣಕ್ಕೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗುವುದಲ್ಲದೆ, ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಮತೀಯ ವಾದ, ಮೂಲಭೂತ ಹಾಗೂ ಜಾತಿವಾದಗಳು ಬೇರುಬಿಡಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳು ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿ ಮೂಲಗಳನ್ನು ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅದನ್ನೇ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ವಿಪರ್ಯಾಸವನ್ನು ಕೂಡ ಇವುಗಳ ಜೊತೆಯಲ್ಲೆ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಕೇವಲ ಕೃತಿನಿಷ್ಠ ಅಥವಾ ಪಠ್ಯಕೇಂದ್ರಿತವಾದ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಆ ಸಮಾಜದ ನಿಜವಾದ ಜ್ಞಾನ ವಿಕಾಸದ ಹಂತಗಳನ್ನೆ ಕೈ ಬಿಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಂತಹ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಂಡೇ ಪಠ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದ ಜನಪದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಾದದ್ದು ಸಂಶೋಧನೆಯ ನೈತಿಕತೆ. ಸರಿಸುಮಾರು ಒಬ್ಬೊಬ್ಬ ಗಾಯಕರೂ ತಮ್ಮ ಜೀವಿತದ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ಮೀಸಲಿಟ್ಟಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲೇ ಮುಳುಗಿ ಹೋಗಿರುತ್ತಾರೆ. ನೀಲಗಾರರೊ, ಚೌಡಿಕೆಯವರೊ ಗೊರವರೊ, ದೊಂಬಿದಾಸರೊ ಕಿಳ್ಳೆಕ್ಯಾತರೊ ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲೂ ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡುತ್ತಲೆ ಸತತವಾಗಿ ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಕಲಾವಿದರು ಅರ್ಥೈಸುವ ಕ್ರಮವು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುವುದೆ ಇಲ್ಲ. ಬರಿಯ ಅವರ ಪಠ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವರ ಅರ್ಥಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಹೋದರೆ ಏಕಮುಖ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಮಾತ್ರ ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಈವರೆಗೂ ಇಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಯೆ ಮೇಲುಗೈ ಸಾಧಿಸಿದೆ. ಜನಪದರ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ನಮ್ಮ ಜ್ಞಾನ ಅಜ್ಞಾನ, ವಿಜ್ಞಾನ ಪಾಂಡಿತ್ಯದಿಂದ ತರ್ಕಿಸುವುದು ತಪ್ಪಲ್ಲವಾದರೂ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧಕನು ದೇಶಿ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳು ಹೊಂದಿರುವ ಅರ್ಥ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಗತಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ಕಲಾವಿದ ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಲೆ ಎಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷಗಳ 'ಸೇವಾ ಅವಧಿ'ಯನ್ನು ದಾಟಿರುತ್ತಾನೆ. ಈತ ಯಾವುದೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪಂಡಿತರಿಗಿಂತಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಚಿಂತಕರಿಗಿಂತಲು ಹಿರಿಯ ಸ್ಥಾನದವನೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಪರಂಪರೆಗಾಗಿಯೆ ಜೀವ ಮುಡಿಪಿಟ್ಟವನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನಿಲುವುಗಳು ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಫಲಕದ ಭಾಗವಾಗಬೇಕು. ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಜನಪದ ಗೀತೆಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಯುರೋಪಿನ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಯಾವುದೊ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ

ವನ್ನು ಪೋಣಿಸುವುದು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದಿದೆ ಎಂದರೆ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಜಡತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊರವರ ಜೀವನ ಪದ್ಧತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುವಾಗಲೂ ನಮಗೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮೀಪವಾಗದ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ ಹೊರಗಿನ ವಿದೇಶಿ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು, ಸ್ವತಃ ಆ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವ ಮೂಲಕ ಅಪಮಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿದಂತೆ. ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬಳಸುವುದು ಕೀಳು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಅನೇಕರಿಗೆ ಇದ್ದಂತಿದೆ. ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ವಾರಸುದಾರರಂತೆ ಇರುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿರ್ವಹಣಕಾರರನ್ನೆ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅಂತರಾಳಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದ್ದಿದ್ದರೆ ಅದು ಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕವೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸಿದಂತೆ.

ಹೀಗಾಗಿ ತಕ್ಕ ಜನಪದರನ್ನೆ ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಒಳಪಡಿಸಿ ಅವರ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವುದು ನ್ಯಾಯೋಚಿತವಾದುದು. ಆಗ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆತ್ಮಕಥನವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಹಿಳೆಯರು, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ದಲಿತರು ನೀಡುವ ಮೌಖಿಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನೆ ನಮ್ಮ ಅಧಿಕೃತ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೆಂದು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಯುಕ್ತಿ ಶಕ್ತಿ ಧೈರ್ಯವಿದ್ದಾಗ ಮಾತ್ರ ಇಂತಹ ಉಲ್ಲೇಖ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವಾಗುವುದು. ಅದೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ, ಗ್ರಂಥಋಣಗಳಿಗಿಂತಲು ಜನಪದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಜಡಗದ್ಯವು ಮರೆಯಾಗಿ ಆತ್ಮೀಯವಾದ ಭಾವಗದ್ಯವು ವೈಚಾರಿಕತೆಯ ಜೊತೆ ಬೆರೆಯುತ್ತದೆ. ವಿದ್ವಾಂಸರ ಉದ್ಧರಣೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಹೋಗಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ದೇಶೀ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಬೇಕಿದ್ದ ಅವಕಾಶವನ್ನೆಲ್ಲ ಅವೇ ನುಂಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಪ್ರೊ. ಜೀ.ಶಂ.ಪ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದು ಹೇಳುವಂತೆಯೆ, ರಿಚರ್ಡ್ ಎಂ. ಡಾರ್ಸನ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯದಂತೆ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಬದಲು, ನೀಲಗಾರರ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದೊ,ಇಂತಹ ಗಾಯಕರ ಪ್ರಕಾರ ಎಂದೊ ಅಥವಾ ಅಲೆಮಾರಿ, ಆದಿವಾಸಿ ಜನಗಳ ನಿಲುವಿನಂತೆ ಎಂದೊ ಅವರ ಮಾತನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಗದ್ಯವನ್ನು ಖಾಸಗೀ ಸಂವೇದನೆಯಂತೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಂಡಾಗ ಅಂತಹ ಸಂಶೋಧನಾ ಬರಹಗಳು ಜನತೆಯ ನಡುವೆ ಮಾತನಾಡುವಂತಾಗುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಂಡು ಸಂಶೋಧನಾ ಬರಹವನ್ನು ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಕರೆತಂದಂತಾಗುವುದು.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆ ಹೇಗೆ?

ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಮೂಲಕವೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಹೊಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಆಲೋಚನೆ ಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸಬೇಕು. ಒಣ ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಸೃಜನಶೀಲ ಶೋಧವೆ ನಿಜವಾದ ಶೋಧ. ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ವಿಚಾರ ಮಂಡನೆಯಿಂದ ಭಾಷೆ ಮಾತ್ರ ಬೆಳೆಯದೆ ಆ ಸಮಾಜದ ಅರಿವಿನ ಕ್ರಮವೂ ವಿಕಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯ, ಕತೆ ಕಾದಂಬರಿಗಳು ಪರಿಶುದ್ಧ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯಿಂದ ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಹಳೆಯ ವಾದ. ನಿರ್ವಚನ ಕೂಡ

ಸೃಜನಶೀಲವಾದುದೇ. ಸಂಶೋಧಕ ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಸಂಶೋಧಕನ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಕವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ. ಕವಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟು ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸಂಶೋಧಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಿಂದ ಬಿಡಿಸಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಎಂಬ ಭೇದ ಕಲ್ಪ ಸಮಂಜಸವಾದುದಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧಕ ಭಾವುಕನಾಗದೆ ಖಚಿತಾರ್ಥಗಳ ಜಾಡು ಹಿಡಿಯುವುದ ರಿಂದ ಆತನಿಗೆ ರೂಪಕಗಳ ಭಾಷೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದೇನಿಲ್ಲ. ಕವಿಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಯಂತೆಯೆ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಭಾಷೆ ಕೂಡ ವೈಚಾರಿಕವಾದ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ರೂಪಕಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವಂತ ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಂಬಾ ಜೋಷಿ ಹೀಗಾಗಿಯೆ ಬೇಂದ್ರೆಯ ಕಾವ್ಯದಷ್ಟೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಜಗತ್ತನ್ನು ತೆರೆದು ತೋರಿರುವುದು. ಶಂಬಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನೇ ಕವಿ ಪ್ರತಿಭೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅನಂತಮೂರ್ತಿಯವರ ಗದ್ಯದಲ್ಲೂ ಇಂತಹ ವೈಚಾರಿಕ ರೂಪಕಗಳಿವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವ ಯು.ಆರ್. ಅನಂತಮೂರ್ತಿ, ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ್, ಕೆ.ವಿ.ನಾರಾಯಣ, ಎಚ್.ಎಸ್. ರಾಘವೇಂದ್ರರಾವ್. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ರಹಮತ್ ತರೀಕೆರೆ, ಪುರುಷೋತ್ತಮ ಬಿಳಿಮಲೆ, ಮಾಲಗತ್ತಿ, ರಾಜಾರಾಂ ಹೆಗ್ಡೆ, ನಟರಾಜ್ ಹುಳಿಯಾರ್, ಚಂದ್ರಶೇಖರ ನಂಗಲಿ, ಬಂಜಗೆರೆ ಜಯಪ್ರಕಾಶ್, ಎಸ್.ಎಸ್. ಹಿರೇಮಠ, ಕೆ.ವಿ. ಅಕ್ಷರ, ಬಿ.ಎಂ. ಪುಟ್ಟಯ್ಯ ಮೊದಲಾದ ವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯಿಂದಲೆ ಇಂದಿನ ದೇಶೀಯ ಆಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಿರುವುದು. ಸೃಜನಶೀಲ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿಯೂ ಇವರು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದು ಒಂದು ತರ್ಕ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಭಗ್ನ ಪಡಿಸುವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯು ವಿಷಯದ ಆಳ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಆಗಲೆ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾಗು ವುದು. ಕನ್ನಡದ ಬಹುಪಾಲು ಎಲ್ಲ ಹಿರಿ ಕಿರಿಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಲೇಖಕರು ಮಾರ್ಗ ಪರಂಪರೆ ಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಲೆ ದೇಶಿಯ ಬೇರುಗಳಿಂದ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಂವಾದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು.

ಸ್ವಯಂ ಪ್ರತಿಭೆಯೂ ಇದೇ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ನೆಲೆಗೆ ಕೂಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಸೃಜನಶೀಲತೆಯು ಹುಟ್ಟುವುದೇ ಮಾನವತಾವಾದದ ದಾಹದಿಂದ. ತರ್ಕವು ನಿಸ್ಸಂದೇಹವಾಗಿ ಮಾನವ ಪರವಾಗಿಯೆ ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಲಾಗದು. ಲೌಖಿಕವನ್ನು ಮೀರಿದ ಸಂಗತಿಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪಂಡಿತ ಪಾಮರರು ಎಷ್ಟೋ ಯುಗಗಳನ್ನೆ ವ್ಯಯಿಸುವ ಮೂಲಕ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುವದರಿಂದ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲ ವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆಯುವುದೇ ಇರುವ ಏಕೈಕ ಹೆದ್ದಾರಿ. ಈ ದಾರಿಯು ಇನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಆಕಾರಗೊಳ್ಳದಿದ್ದರೂ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯು ವಿಷಯದ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಸೃಜನಾನುಸಂಧಾನಕ್ಕಿರುವ ಅಪರಿಮಿತ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರಿವಿನ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸಂಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಜಗತ್ತಿನ ಬೌದ್ಧಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಿಂದಲೆ ನಾಗರೀಕತೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದದ್ದು. ಸೃಜನಶೀಲವಾದ

ಆಲೋಚನೆಗಳ ಮೇಲೆಯೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಬೆಳೆದಿರುವುದು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯು ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದಲ್ಲೆ ಅಲಕ್ಷಿತ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಧ್ಯವಾಗದಿದ್ದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರವನ್ನು ಈ ಕಾಲದ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ಗ್ರಹಿಕೆಯಿಂದ ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅರ್ಥಶೋಧವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಾದಂಬರಿಕಾರ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಆಧುನಿಕ ಪುರಾಣವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವೊ, ಹಾಗೆಯೆ ಈ ಕಾಲದ ಸಂಶೋಧಕನೂ ತನ್ನ ಸಮಾಜದ ಕಥನವನ್ನೆ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಅನುಸಂಧಾನದಿಂದ ವೈಚಾರಿಕ ಆಕೃತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸಬಹುದು. ಕುಸುಮ ಬಾಲೆ ಕೃತಿಯು ದಲಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಾದಂಬರಿ ಮಾತ್ರವಾಗಿರದೆ, ಅವರ ವೈಚಾರಿಕ ಕೃತಿಯೂ ಆಗಬಲ್ಲದು. ಹಾಗೆಯೆ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಎರಡು ಬೃಹತ್ ಕಾದಂಬರಿಗಳಾದ ಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಮದುಮಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾನೂರು ಸುಬ್ಬಮ್ಮ ಹೆಗ್ಗಡತಿ ಕೃತಿಗಳು ಮಲೆನಾಡಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನಗಳೂ ಆಗಿಬಿಡಬಲ್ಲವು. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮಿಗಿಲಾಗಿ ಕುವೆಂಪು ಅವರ ಆತ್ಮಚರಿತ್ರೆ 'ನೆನಪಿನ ದೋಣಿ'ಯು ಬೃಹತ್ ಕಥನವಾಗಿ ವೈಚಾರಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯ ಜೊತೆಗೆ ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಃ ಪ್ರೇರಣೆಯ ಭಾವಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಬಲ್ಲುದು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿದೆ. ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ಬರಹಗಳು ಸಮಾಜಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸಮಷ್ಠಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಸಂಶೋಧಕರಿಗೂ ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಖಡ್ಡಾಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಸಂಶೋಧಕ ನಾದವನು ಭಾವುಕನಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯದ ಅಂತಃಕರಣದ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬದ್ಧನಾಗಲೇಬೇಕು. ಅಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯು ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಉತ್ಕಟವಾದ ಸೃಜನಶೀಲ ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದಾಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರೊ ಎಸ್. ಶೆಟ್ಟರ್ ಈ ಬಗೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಧ್ಯಾನವನ್ನು ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರಿಂದಲೆ ಅವರು ಪ್ರೊ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಅವರಿಗಿಂತಲು ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಗಾಢವಾಗಿ ದೇಶೀಯ ವಿವರಗಳಿಂದಲೆ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು.

ಇಂತಹ ದಾರಿಯಿಂದ ಸಾಗಿದ ಸಂಶೋಧಕ ಕಿಲುಬುಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅನಂತವಾದ ಜ್ಞಾನವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಹಾಗೆ ಸಂಶೋಧಕ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಗದ್ಯವನ್ನು ತನ್ನದಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ತಾರತಮ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ ನ್ಯಾಯದ ತಕ್ಕಡಿಯನ್ನು ತಾಯ್ತನದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಾಗ ಸೃಜನಶೀಲ ನ್ಯಾಯವು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗಿ ವಿವೇಕದ ಗತಿಶೀಲತೆಯು ಉನ್ನತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಸಾಗುವುದು. ಎಂ.ಎನ್. ಶ್ರೀನಿವಾಸರು ಅಪಾರವಾದ ಪಾಶ್ಚಿಮಾತ್ಯ ಓದಿನ ಜ್ಞಾನವನ್ನೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಲೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ಹೊಂದಿಸುವಾಗ ಅವರು ತಳಿಯುತ್ತಿದ್ದ ನಿಲುವು ಮಾತ್ರ ಯಾಜಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳೆ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಹೀಗಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ವಿವೇಕದಿಂದ ಅವರಿಗೆ ಮುಕ್ತಿಯೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲಿಲ್ಲ. ಪಶ್ಚಿಮದ ಜೊತೆ

ಸಮಾನಾಂತರ ಶಕ್ತಿ ಸಾಧಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ಹೊರಡುವುದರಿಂದಲೆ ನಾವು ಅರ್ಧ ದಾರಿಯ ಪಯಣಿಗರಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿಯುತ್ತೇವೆ. ಆಶಿಷ್‌ನಂದಿ ಅವರು ದೇಶಿ ವಿವೇಕವನ್ನೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತ ಆ ಬಗೆಯ ದೇಶಿಯನ್ನು ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬೌದ್ಧಿಕ ಎರಕಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಸೃಷ್ಟಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರಿಗಿದ್ದ ಅಪಾರ ಸೃಜನಶೀಲ ಗ್ರಹಿಕೆಗಳು ಮತ್ತೆ ನಮ್ಮ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿವೇಕದ ಸಮೀಪ ಬಾರದೆ ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಮೇಲರಿಮೆಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅರ್ಜುನ್ ಅಪ್ಪಾದೊರೈ, ಸುದೀರ್ ಕಾಕರ್, ರೋಮಿಲಾ ಥಾಪರ್, ಸುಮೀತ್ ಸರ್ಕಾರ್, ವೀಣಾದಾಸ್ ಮೊದಲಾದವರ ದೊಡ್ಡ ದಂಡು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಥನವನ್ನು ಮಂಡಿಸುವಾಗಲೆಲ್ಲ ಸೃಜನಶೀಲ ಲೇಖಕರಂತೆಯೆ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಅವರ ಬೌದ್ಧಿಕ ನಿರೂಪಣೆಯು ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಪಶ್ಚಿಮದ ಜೊತೆ ಪುನರ್ ಸಮಾನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಒಪ್ಪಂದದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ದೇಶೀಯತೆಯಿಂದಲೆ ಅನ್ಯವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅಲಕ್ಷಿತ ಅಧ್ಯಯನಕಾರ ನೇತಾರ ರಂಜಿತ್ ಗುಹಾ ಕೂಡ, ಹಾಗೂ ಇವರನ್ನು ದಾಟಿ ಮಾತನಾಡುತ್ತಿರುವವರು ಕೂಡ ಅಂತರರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನಿರ್ವಚನದ ಕ್ರಮದಲ್ಲೆ ದೇಶೀಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವುದರಿಂದ ಸ್ಥಳೀಯ ನೆಲೆಗಳ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಜೊತೆಗೆ ಬೇಕಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಸಂಧಾನಗೊಳ್ಳಲು ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಪರಕಾಯ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ಸ್ವೋಪಜ್ಞವಾದ ದೇಶಿ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮುದಾಯಗಳ ಬೆತ್ತಲೆಯನ್ನು ಕಂಡು ವಾಚ್ಯಾರ್ಥ ನಿರೂಪಣೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಆಗದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನಿಯು ಅಪ್ಪಟ ಕವಿಯಾಗದಿದ್ದರೂ ಆತನಿಗೆ ತನ್ನ ಭಾಷೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚರಿತ್ರೆ, ಜಾನಪದ, ಸಂವೇದನೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ, ಅವುಗಳ ವರ್ತಮಾನವೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರಬೇಕು. ಸುಮ್ಮನೆ ಹತ್ತು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಓದಿ ಅವುಗಳಿಂದಾಯ್ದ ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಾತಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡರೆ ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನ ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಇಡೀ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅಂತರ್ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಓದಿ ಗ್ರಹಿಸಿ ಮನನ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದನೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ತಂತಾನೆ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ.

ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಾವುದು?

ದೇಶಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯ ಏಕಾಕಾರವನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಸತ್ಯ ಕೂಡ ಬಹುರೂಪಿಯೆ ಎಂದು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ನಂಬುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಸತ್ಯವೂ ಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಅಂತಿಮವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಭೌತಿಕ ಆಕೃತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಮೌಖಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಗಮನ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯೆ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಬೇರು. ಈ ಬೇರು ಬದಲಾಗ ದಿದ್ದರೂ ಅದರ ಹೊರ ರೂಪದ ನಿರೂಪವು ರೂಪಾಂತರಗೊಳ್ಳುತ್ತಲೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರಿಗೆ ಅಖಂಡವಾದ ವಿಶ್ವಾಸ ಎಲ್ಲದರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅದು ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಬಿಡಿ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಂದ ನಿರ್ಧರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು

ಬದಲಾದರೂ ಅವುಗಳ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಿರುವಲ್ಲಿ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧಕನ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅಖಂಡವಾದ ಧ್ಯಾನದಿಂದಲೆ ತನ್ನ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಜೊತೆ ಸಂಯೋಗವಾಗಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಕಾಲದ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಭೌತಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರದಿಂದ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಿದ್ದರೆ ಜನಪದರ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯು ನಿಸರ್ಗದ ಅಂತಃಕರದಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳು ನಿಸರ್ಗದ ಎಲ್ಲದರಲ್ಲೂ ಗಾಢವಾದ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು. ಆ ನಿಗೂಢ ಅಮೂರ್ತ ಚೈತನ್ಯವೆ ಅವರ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲನಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕಾಲದ ಭೌತಿಕ ಹಂತಗಳಿಂದ ಜನಪದರು ಕಾಲವನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸದೆ, ಕಾಲಾತೀತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಳಗಿನ 'ಭಾಷೆ'ಯಾಗಿ ಅಂತರ್ಗತಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಾಕ್ಷ್ಯವು ತಂಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಗಾಢವಾದ ಪ್ರಭಾವವು ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದಲೆ ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯು ಭೌತಿಕ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಒಳಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಜನಪದರ ಆರಾಧನೆಯು ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವುದರಿಂದ ಸಂಶೋಧಕ ಅವರ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು, ಪರಕಾಯ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿಯೆ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಬೇಕು. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ತುಂಬ ಈ ಬಗೆಯ ಕಾಲದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳು ಒಂದೇ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಎದುರುಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಒಂದು ಬಗೆಯದಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದನ್ನು ಹಾಡುವ ಗಾಯಕರದು ಬೇರೆಯಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅದೇ ವೇಳೆಗೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತಲೆಮಾರುಗಳ ಸಾಕ್ಷಿ ಬಿಂಬಗಳು ಇವೆರಡೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಗಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಯ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕೂಡ ಏಕಸಾಕ್ಷಿಯ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗದಿರುವುದು ಇದರಿಂದಲೆ. ಕಥನಗೀತೆಗಳ ದುರಂತವು ಹಲವು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಗಳ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸಾಕ್ಷಿ ಪಠ್ಯಗಳು ಸಮಷ್ಟಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಧಾರಣ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತುಂಬ ತಲೆಕೆಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ತನ್ನ ನೈತಿಕ ವೈಫಲ್ಯದಿಂದಲೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಾಗಿ ವಿಪರೀತ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತದೆ. ಅವಕಾಶ ವಂಚಿತ ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯು ಅಮೂರ್ತವಾದದ್ದು. ತನ್ನನ್ನೇ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿದೆ ಎಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರಿಂದಲೆ ಜನಪದರು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಅಮೂರ್ತ ಕಲ್ಪನೆಗಳಲ್ಲೆ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ನಾಗರೀಕ ಜಗತ್ತು ವಸ್ತು ಪ್ರಧಾನವಾದ್ದರಿಂದ ಅದು ಅನುಭಾವದ ಧ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲಾರದು. ಗಾಂಧೀಜಿಗೆ ಅಂತಹ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಬಲವಿತ್ತು. ಸಂತರು ಅನುಭಾವಿಗಳು ಪರಂಪರೆಯ ನಿರ್ಮಾತೃಗಳು ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪಯಣ ಮಾಡಿದವರು. ಅದರ ಸತ್ಯದಿಂದಲೇ ಲೋಕದ ಮರ್ಮ ಸಾಧಿಸಿದವರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ವರ್ತಮಾನದ ಎಲ್ಲ ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ತೂರಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣ,

ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆಗಳ ಸುಪ್ತ ಪ್ರಜ್ಞೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಾಧಿತವಾದ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದಿಂದಲೆ ಬಂದುದು.

ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ನಿರೂಪಣೆಗಳು ಹುಸಿಯಂತೆ ಕಂಡರೂ ಅವುಗಳ ಒಳದನಿ ಹುಸಿಯಲ್ಲ. ಅವುಗಳ ಹುಸಿ ರೂಪ ಹಾಗೂ ಸತ್ಯರೂಪ ಎರಡಕ್ಕೂ ಹೊರಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸಾಕ್ಷ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಜನಪದ ಬದುಕಿನ ವರ್ತನೆಯೇ ಬಲವಾದ ಸಾಕ್ಷಿಯೆ ಹೊರತು ಆಯಾ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ವಸ್ತು ನಿಷ್ಠತೆಯು ಜನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗದ ವಿಚಾರ. ನಿಖರಗೊಳಿಸಿದ ಕೂಡಲೆ ತನ್ನ ನಿಗೂಢತೆಯನ್ನೆ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಅಪಾಯ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಎದುರಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಕ್ಷಿಯ ಹಂಗು ಜನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಿಗೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಇದಾಗದೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲದ ಸಾಕ್ಷಿದನಿ ಬೆರೆತು ಅಖಂಡ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಕಡೆಗೆ ಜನಪದರು ಪಯಣಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿಯೆ ಅವರ ಕಥನಗಳಿಗೆ ಪಾವಿತ್ರ್ಯದ ಭಾವನೆಯು ಉಂಟಾಗಿರುವುದು. ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ತರ್ಕದಿಂದ ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನು ನಿರ್ದಿಷ್ಟಪಡಿಸಿದರೆ ಸಂವೇದನೆಯೂ ಕಿರಿದಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಅನುಭಾವಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವು ಹೇಗೆ ಅಗಾಧವಾದುದೊ ಹಾಗೆಯೆ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೂ ಕೂಡಾ. ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಖಚಿತವಾದ ಆಧಾರದ ಹಠವಿದ್ದರೆ ಅವರು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆಚೆ ದಡವನ್ನು ತಲುಪಲಾರರು. ಆಧುನಿಕೋತ್ತರ ಜಗತ್ತು ಸಾಕ್ಷಿಯನ್ನೆ ಬಿಟ್ಟು ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೆ ಅನುಸರಿಸಿದರೆ ಈವರೆಗೆ ಕಾಣಲಾಗದಿದ್ದ ಭಾವ ರೂಪಗಳು ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡುತ್ತವೆ. ಯಾವ ಕಾಲವೂ ಒಂದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹೊಸ ಕಾಲದ ಅಂತಃಸಾಕ್ಷಿಯೂ ಗತಕಾಲದ ನೆನಪುಗಳಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಕಾಲದ ಖಚಿತ ಗುರುತು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಕಾಲಾತೀತ ಪ್ರಜ್ಞೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿಲ್ಲ. ಸಂಶೋಧಕ ಈ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಆಲೋಚಿಸುವುದಾದರೂ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರಬೇಕಾದ ಒತ್ತಡವನ್ನು ತಂದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗಲೇ ನಮ್ಮ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಜೀವಂತಿಕೆ ಬರುವುದು. ಸಾಕ್ಷಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಂದ ಬೆಳೆಯುವ ಭಾಷೆಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳ ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳಿಗೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಆಕೃತಿಗಳೂ ಸುಲಭವಾಗುತ್ತವೆ.

ವ್ಯಕ್ತಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ವೋಪಜ್ಞತೆಯಿಂದ ದೇಶಿ ಲೋಕದ ಗತಕಾಲವನ್ನು ಪುನರ್‌ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಸಮಷ್ಠಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ದೇಶಿ ಕಥನಗಳು ಕೂಡ ಸೃಜನಶೀಲವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಿರೂಪಣೆಗಳೆ. ಸಮಷ್ಠಿ ಪ್ರಜ್ಞೆಯು ಹೊರ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಅಳವಾದ ವಿನ್ಯಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ ಅಂತರಾಳದ ಅರ್ಥ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ಸಮಷ್ಠಿ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಜಡಗದ್ಯದಿಂದ ನಿರೂಪಿಸಬಾರದು. ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನದ ಬಹುಪಾಲು ವಿವರಣೆಗಳು ಸೃಜನಶೀಲ ಅನುಸಂಧಾನಕ್ಕೆ ಒಳಪಡದೆ

ಅಪಮೌಲ್ಯದಿಂದ ಹೊರೆಯಾಗಿವೆ. ದೇಶಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಜಾನಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಪಶ್ಚಿಮದ ನಕಲು ಅಧ್ಯಯನಗಳು ತಂತಾನೆ ಮೌಲ್ಯ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಜಾತಿ, ಲಿಂಗದ ಚಹರೆಯ ರಾಜಕಾರಣವೂ ಬೆರೆತು ದೇಶಿ ಚಿಂತನೆಯೂ ದುರ್ಬಳಕೆಯಿಂದ ವಿರೂಪವಾಗಬಲ್ಲದು. ಅನೇಕರು 'ದೇಶಿ' ಹೆಸರನ್ನೆ ಈಗ ಬಲವಾಗಿ ಹಿಡಿದು ಖಾಸಗೀ ಬಂಡವಾಳವಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ದೇಶಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಅಧ್ಯಯನಗಳೆ ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದು ಅದರ ಸ್ವೋಪಜ್ಞ ದಾರಿಯನ್ನೆ ಕಿರಿದಾಗಿಸಲಾಗಿದೆ. ದೇಶಿ ಅಧ್ಯಯನ ಕ್ರಮಗಳಿಂದ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಲಾಭವಾಗುವುದಾದರೆ ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದ ಹೊಸ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ನೈತಿಕತೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಚಾಲ್ತಿಗೆ ಬಂದ ಹೊಸ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿಯಾಗಿ ಎತ್ತಿ ತಮ್ಮ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ನಕಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸರಂತು ಈಗ ದೇಶಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕು ಎಂಬಂತೆ ಚಲಾಯಿಸುವುದು ವಿಪರೀತವಾಗಿದೆ. ಇಂತವರು ದೇಶಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಕದ್ದು ದೇಶಿ ಪರಂಪರೆಗಳ ವಿವೇಕವನ್ನೆ ವಿರೂಪಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂತವರಿಂದಲೆ ದೇಶಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಆಸಕ್ತಿಯು ಕಳೆದುಹೋಗುವುದು. ಬೌದ್ಧಿಕವಾದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಯಾವುದೇ ಸಂಕೋಚವಿಲ್ಲದೆ ಕದ್ದುಕೊಳ್ಳುವವರಿಂದಾಗಿಯೆ ಜಾನಪದದ ಅಧ್ಯನಗಳಿಗೆ ವಿಪರೀತ ಕ್ಲೀಷೆಗಳಿಂದಲೂ ಪುನರಾವರ್ತನೆಗಳಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಮಾಣಿಕವಾದ ನಕಲು ಕ್ರಮದಿಂದಲು ಸೊರಗುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಮಿತಿಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕಾದರೆ ನಿಜವಾದ ದೇಶಿ ಸಂಶೋಧಕ ಆತ್ಯಂತಿಕವಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಬದ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಧ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಆ ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಗದ್ಯವನ್ನೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾದ ಅನುಸಂಧಾನ ವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಪೂರ್ವ ಪಶ್ಚಿಮಗಳ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ತನ್ನ ನಿರೂಪಣೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಇಷ್ಟಾದರೂ ದೇಶಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಲಿ ಅದರ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವಾಗಲಿ ಕೊನೆಯ ದಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹುಡುಕಾಟಗಳೂ ಅಧ್ಯಯನದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭದ ಹಾಗೂ ಅವಕಾಶದ ಒಂದೊಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿರೂಪಣೆ. ಕನ್ನಡದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸುವಾಗ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಇಡೀ ಜಾನಪದ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಬಗೆಯ ನಿರ್ವಚನ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಪಯಣ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲಕ್ಷಿತವಾದ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಗಳನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸುವಾಗ ಯಾರ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಜನಾಂಗೀಯ ದ್ವೇಷವೂ ಇರಬಾರದು. ಆರ್ಯ ದ್ರಾವಿಡ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಮೀರಲು ದೇಶಿ ಸಂವೇದನೆಯನ್ನು ವೈಚಾರಿಕ ವಾಗಿ ಸಂಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕಾದ ಜರೂರಿದೆ. ಆಗಲೆ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನದ ಗಡಿಗಳು ಮುರಿದು ಬಿದ್ದು ಅನಂತವಾದ ಮಾನವತಾ ಚಿಂತನೆಗಳು ಅರಳುವುದು. ಜಾನಪದ ಮೌಲ್ಯವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಗತಕಾಲದಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅವು ಈ ಕಾಲದ ಜೊತೆಗೂ ಸ್ಪಂದಿಸಬಲ್ಲವು. ಕಿರಿಯ ಪೀಳಿಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ವಿಮರ್ಶಕರು, ಸಾಹಿತ್ಯ ಚಿಂತಕರು, ಮೌಖಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಕಾರರು, ಲಿಂಗಸಂಬಂಧಿ ರಾಜಕಾರಣ ಶೋಧಕರು ಹಾಗೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮತ್ತು ಅಲೆಮಾರಿಗಳ

ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಥನಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವವರು ಈ ಬಗೆಯ ಅಧ್ಯಯನ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ತೊಡಗಿದರೆ ಆಗ ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಧಾನವು ಮತ್ತಷ್ಟು ಬಹುರೂಪಿ ಪ್ರತಿರೋಧ ಶಕ್ತಿಯ ಬೌದ್ಧಿಕತೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲದು.

೩

ಕೃಷಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆದಿಮ ನೀರು ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮತ್ತು ವಿತರಣೆಯ ಪಾರಂಪರಿಕ ವಿಧಾನಗಳು

ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ

ಮನುಷ್ಯ ಸಮಾಜದ ವೃತ್ತಿ ಕಲೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಒಂದು ಮೂಲ ಮತ್ತು ಮಹತ್ವದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವಾಗಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಭಾರತ ಅಪವಾದವೇನಲ್ಲ. ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅದು ಕೃಷಿಯನ್ನೇ ಬಹುವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು, ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೃಪ್ತಿಕರವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬಂದಿದೆ. ಇದರ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಪೂ. ಮೊದಲನೆಯ ಸಹಸ್ರಮಾನದಲ್ಲಿಯೂ ಮಹಾಶಿಲಾಯುಗದ ಮಾನವರು, ನೀರಾವರಿ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದರು. ಅವರು ತಮ್ಮ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಕೆರೆ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. "ಮಹಾಶಿಲಾಯುಗದ ಜನರ ಸಮಾಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬಂದಿರುವ ನೆಲ್ಲಿನ ಹೊಟ್ಟು (ಮಡಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ)ನಿಂದ ಅಂದಿನ ಜನರ ವ್ಯವಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯು ಯಾವ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅರಿಯಬಹುದು" (ಶ್ರೀನಿವಾಸನ್, ಪು.೧೨).

ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಪುರಾತನ ಗ್ರಂಥಗಳಾದ ಋಗ್ವೇದ, ಯಜುರ್ವೇದ, ಅಥರ್ವವೇದಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನೀರಾವರಿಯ ಬಗೆಗೆ ಅನೇಕ ಪದಗಳಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅವತ, ಕೂಪ, ಕುಲ್ಯ, ಖನಿತ್ರಿಮ, ಅಂದರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ತೋಡಿ ನೀರು ತೆಗೆಯುವ, "ಸಾಸಾಸಿ" ಅಂದರೆ ಆಣೆಕಟ್ಟು ಅಥವಾ ಸರೋವರಗಳು, ಕೃತ್ರಿಮಾ ನದಿಯಾ, ಅಂದರೆ ಕೃತ್ರಿಮಾ ನದಿಗಳು ಮುಂತಾಗಿ. ಕೌತುಕದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಜಲಾಶಯ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಫುಲ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಿದ್ದವು (ಐ.ಕೆ. ಶರ್ಮಾ ೧೯೭೮; ೨೬೯-೨೭೧).

ಉದಾ: ಕೌಶಿಕ ಸೂತ್ರ, ಬಹುದಾಯಯನ ಧರ್ಮಸೂತ್ರ, ದಮ್ಮ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ನಾವು ನೀರಾವರಿ ಹಾಗೂ ಕಾಲುವೆಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿವರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಮನುಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೀರಾವರಿ ಕಾಲುವೆಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಉಂಟು ಮಾಡಿದವರಿಗೆ ಕಠಿಣ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸುವಂತೆ ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿ ಕೆರೆ ಸರೋವರಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುವ ವಿಷಯವೇನೆಂದರೆ, ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ವಿಶಾಲ ಕಲ್ಪನೆ. ಅದೇಂದರೆ, ದೇವರಿಗೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಬಲಿ, ದಾನ, ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ನೀಡುವ ದಾನಗಳಿಗಿಂತ, ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಸುಖ-ಶಾಂತಿ, ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ನೆರವಾಗುವ ನೀರಾವರಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಹಿತಕಾರಿ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕಾಗಿ (ಕೃತಕವಾಗಿ) ನೀರನ್ನು ಬಳಸುವ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಕಲಿತಿದ್ದರು. ಹಾಗೆಯೇ ವಿಜಯನಗರದ ಆಳರಸರು ನೀರನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ರೀತಿಯನ್ನು, ಅಂದಿನ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಗೊಂಡಿರುವ ನೀರಾವರಿ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ನಾವು ಇಂದಿಗೂ ನೋಡಬಹುದು. "ಆಮುಕ್ತಮೌಲ್ಯದ"ವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಅರಸ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದಂತೆ ರಾಜ್ಯದ ಅಭ್ಯುದಯವು ಕೆರೆ, ಸರೋವರ, ಕಾಲುವೆಗಳ ಸೌಕರ್ಯದಿಂದ ಜರುಗಿದ ನೀರಾವರಿ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಈ ನಂಬಿಕೆಯಂತೆ ಅರಸು ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯನು ತನ್ನ ರಾಜಧಾನಿಯ ಬಳಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಕೆರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೇ, ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಆಣೆಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ.

ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಹಾಗೂ ಪುರಾತನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಅವಧಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯ ಕಲ್ಪನೆ ಹಾಗೂ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲಿಗೆ ಯಾವುದೇ ನೀರಾವರಿ ಕ್ರಮದ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪುಣ್ಯ ಕಾರ್ಯವೆಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅದು ಮಾನವ ಅಭ್ಯುದಯಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿರದೇ. ಎಲ್ಲಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಹಾಗೂ ಕ್ರಿಮಿಕೀಟಗಳ, ಗಿಡಮರಗಳ ಜೀವನಕ್ಕೂ ಸಹಾಯಕಾರಿ ಯಾಗಿತ್ತು. ಆದುದರಿಂದ ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಠ ಮಂದಿರ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯದಷ್ಟೇ ಪವಿತ್ರ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗಾಗಿ ಪುರಾತನ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಗಾತ್ರದ ಕೆರೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಅವುಗಳಿಂದ ಭೂಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕೆರೆಗಳು ಅಂದಿನ ಮಾನವೀಯ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಮತ್ತೊಂದು ವಿಷಯವೆಂದರೆ ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಸಮಸ್ಯೆ,

ಔದ್ಯೋಗೀಕರಣ, ಪರಿಸರ ಮಾಲಿನ್ಯ ಮುಂತಾದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿರದೇ ಇದ್ದುದರಿಂದ, ಕೆರೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೇಖರಿಸಿದ ನೀರನ್ನು ಕುಡಿಯಲು, ಬಟ್ಟೆ ಒಗೆಯಲು, ಸ್ನಾನ ಮಾಡುವ ಮುಂತಾದ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೂ ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆರೆಗಳು ಮಾನವರ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಾನ ಪಡೆದಿದ್ದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೆರೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಕೆರೆಗಳು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಂದಲೂ ಕೂಡಿದ್ದವು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ದೇವಸ್ಥಾನದ ಬಳಿ ನಾವು ಕೆರೆ, ಸರೋವರ, ಅಥವಾ ಪುಷ್ಕರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕೆರೆಗಳಿಗೆ ನೀರು ಸಂಗ್ರಹವಾಗುವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನದಿಯಿಂದ ನೀರು ಪಡೆಯುವ ಕೆರೆಗಳು, ಕೇವಲ ಮಳೆಯಿಂದಲೇ ನೀರು ಪಡೆಯುವ ಕೆರೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿದ್ದ ಚಿಕ್ಕ ಹಳ್ಳಗಳಿಂದ, ಪಕ್ಕದ ಬೆಟ್ಟದಿಂದ, ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಬರುವ ಮೇಲ್ನೀರನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಇತರ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೇವಲ ಮಳೆಯಿಂದಲೇ ನೀರು ಪಡೆಯುವ ಕೆರೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆಯಿಂದ ಬಿದ್ದ ನೀರನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲಾಗುವುದು. ಚಿಕ್ಕ ಪುಟ್ಟ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ಹರಿದು ಬರುವ ನೀರನ್ನು ಹಿಡಿದು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದರಿಂದ ಇದು ಕೇವಲ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ನೀರನ್ನು ಬಹು ಎಚ್ಚರವಹಿಸಿ ಉಪಯೋಗಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕೆರೆಗಳನ್ನೂ ಆಯಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಗಾತ್ರ ಮಳೆಯಿಂದ ಬರುವ ನೀರನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಧಿಕ ಮಳೆ ಬೀಳುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕೆರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದರಿಂದ ಮತ್ತೊಂದು ಕೆರೆಗೆ ನೀರನ್ನು ಹರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದರ ಉದ್ದೇಶವೆಂದರೆ, ಬಿದ್ದ ಮಳೆ ನೀರನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡಲಾಗದೇ ಹೋದುದರಿಂದ ಹಾಗೂ ಅದು ನೀರಿನ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಒಡೆದು ಹೋಗುವ ಭಯವಿದ್ದುದರಿಂದ, ಮಳೆ ಬೀಳುವ ಪ್ರದೇಶದ ನೀರನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲೆಂದೇ ಸರಣಿ ಕೆರೆಗಳ ತಂತ್ರವನ್ನು ಪೂರ್ವಜರು ಅಳವಡಿಸಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಕೆರೆಗಳಿಗೆ ಏರಿ ಅಥವಾ ಒಡ್ಡನ್ನು ಭದ್ರವಾಗಿ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಅವರ ಹೊಂದಿದ್ದ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಕೆರೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವಾಗ ಕೆರೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಿತರಾದ ಜನರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಮನ್ನಣೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಂತಹ ಪರಿಣಿತರು ಕೆರೆಯ ಯೋಜನೆ ಹಾಗೂ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿ ಕೆರೆಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಸ್ವತಃ ತಾವೇ ಕೆರೆ ಅಗೆಯುವ ಮತ್ತು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆರೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಾಚರಣೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿರುತ್ತದೆ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಜನಪದರು ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವುಗಳೆಂದರೆ, ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ, ಜಲಾನಯನ ಪ್ರದೇಶ, ಸೂಕ್ತ ಸ್ಥಳದ ಆಯ್ಕೆ, ಅಡವಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವ, ಕೆರೆಕಟ್ಟೆ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಇತ್ಯಾದಿ. ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾರ್ಯಗಳಾದ ನಂತರ ಕೆರೆ ತಗ್ಗನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಹಾಗೂ ಒಡ್ಡಿನ ಕಾರ್ಯ. ನಂತರ ತೂಬುಗಳಿಂದ ನೀರು ಹರಿಸುವ ಹಾಗೂ ಕಾಲುವೆ

ನಿರ್ಮಿಸಿ ಗದ್ದೆಗಳಿಗೆ ನೀರು ಬಿಡುವುದು. ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ೧೩೬೯ ಮೊದಲನೆಯ ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಪೋರುಮಾಮಿಲ್ಲಾ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅವಶ್ಯವಾದ ಹನ್ನೆರಡು ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವುಗಳೆಂದರೆ,

೧. ಚಿರಕಾಲ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ ಹಾಗೂ ಹೆಸರನ್ನುಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವ, ಸುಖ, ಸಂತೋಷ, ಕೀರ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕೆಂದಿರುವ ರಾಜನು.

೨. ಜಲಭಾರ-ಶಾಸ್ತ್ರ (ಪಾತಾಸ್-ಶಾಸ್ತ್ರ) ಅರಿತ ನಿಪುಣ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ.

೩. ಗಟ್ಟಿಯಾದ ಜೇಡಿ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ ಪ್ರದೇಶ.

೪. ಮೂರು ಯೋಜನೆ ಉದ್ದದ ಸಿಹಿ ನೀರಿನ ನದಿ.

೫. ಒಂದು ಗುಡ್ಡ ಅದರ ಬದಿಯನ್ನು ಒಡ್ಡಾಗಿ ಬಳಸುವಂತೆ ಹಾಗೂ ಎರಡು ಗುಡ್ಡಗಳ ನಡುವಿನ ಕಣಿವೆ ಪ್ರದೇಶ.

೬. ಈ ಎರಡು ಗುಡ್ಡಗಳ ಮಧ್ಯ ಭದ್ರವಾದ ಕಲ್ಲಿನ ಗೋಡೆ ಕಟ್ಟುವುದರಿಂದ ಉತ್ತಮ ಸದೃಢ ಆಯಕಟ್ಟಿನ ನಿರ್ಮಾಣ.

೭. ಫಲ ಸ್ಥಿರತೆ ನೀಡುವ ಎರಡು ಶೃಂಗಾರಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಗಿರಿ ಗುಡ್ಡದ ಶಿಖರಗಳು.

೮. ಆಳವಾದ, ಪ್ರಶಸ್ತವಾದ ಹರವಿನ ಭೂಮಿ.

೯. ಒಂದು ಕಲ್ಲು ಗುಡ್ಡ (ಉತ್ತಮ ಹಾಗೂ ಉದ್ದನಾದ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ನೀಡಬಲ್ಲ).

೧೦. ಆಸುಪಾಸು ಭೂಮಿ ಫಲಪ್ರದವಾದ ಹಣ್ಣುಗಳ ಮರಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮವಾಗಿದ್ದು ಸಮತಲ ಹೊಂದಿರಬೇಕು.

೧೧. ಉತ್ತಮವಾದ ಕಾಲುವೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾದ (ಭ್ರಮ) ಅಂದರೆ ಗಟ್ಟಿ ತಳಹೊಂದಿದ್ದು, ನೀರು ಹರಿಯುವಾಗ ಜುಳುಜುಳು ಶಬ್ದ ಮಾಡಬಲ್ಲ ರಭಸದಿಂದ ಹರಿದು ಹೋಗುವಂತಹ ಭೂ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಕೂಡಿದ (ಆದ್ರಿಸ್ಥಾನ) ಭೂಮಿ.

೧೨. ಉತ್ತಮ ಹಾಗೂ ಬಲಿಷ್ಟರಾದ ಕೂಲಿಕಾರರು. ಈ ಹನ್ನೆರಡು ಅವಶ್ಯಕವಾದ ವಿಷಯ ಹಾಗೂ ವಸ್ತುಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಕೆರೆ ನಿರ್ಮಿಸಬಹುದು.

ಇದೇ ಶಾಸನವು ಆರು ದೋಷಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿದೆ

೧. ಆಣೆಕಟ್ಟಿನಿಂದ ನೀರು ಬಸಿಯುವಿಕೆ ಅಥವಾ ಸೋರುವಿಕೆ.

೨. ಲವಣದಿಂದ ಕೂಡಿದ ಮಣ್ಣು.

೩. ಎರಡು ರಾಜ್ಯಗಳ ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶ.

೪. ಕೆರೆಯ ಮಧ್ಯೆ ಎತ್ತರದ ಕೂರ್ಮ ಪ್ರದೇಶ ಗಡ್ಡೆ.

೫. ಅಲ್ಪ ನೀರಿನ ಸಂಗ್ರಹ, ಅಧಿಕ ನೀರಾವರಿ ಪ್ರದೇಶ.

೬. ಅಲ್ಪ ಭೂ ಪ್ರದೇಶ, ಅಧಿಕ ನೀರು.

(ಸಿ.ಟಿ.ಎಂ. ಕೊಟ್ರಯ್ಯ: ೨೦೦೧; ೭೨-೭೩)

ಕೆರೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕು ವಿಧದ ಗಾರೆಯ ಕೆಲಸಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಮೊದಲನೆಯ ಭಾಗವೆಂದರೆ, ಒಡ್ಡು ನಿರ್ಮಾಣ. ಇದರ ಉದ್ದ, ಅಗಲ ರಚನೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆರೆಯ ಏರಿ ಅಥವಾ ಒಡ್ಡನ್ನು ಒರಟಾದ ಗುಂಡು ಬಂಡೆಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗುವುದು. ನೀರಿನ ಬದಿಗೆ ಬಂಡೆಗಳನ್ನೂ ಹಾಗು ಇನ್ನೊಂದು ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯನ್ನು ಅಗೆದಾಗ ಬಂದ ಮಣ್ಣನ್ನು ರಾಶಿ ಹಾಕುತ್ತಾರೆ. ಎರಡನೆಯ ಭಾಗವೆಂದರೆ, ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಶೇಖರಿಸಿದ ನೀರನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಗದ್ದೆಗಳಿಗೆ ಹರಿಸುವುದು. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ನೀರನ್ನು ಹೊರಬಿಡಲು ತುಂಬು ಅಥವಾ ತೂಬುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವರು. ಇದನ್ನು ಕೆರೆ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಯೋಜಿಸಬೇಕು. ಇಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ನೀರಿನ ಒತ್ತಡದಿಂದಾಗಿ ಕೆರೆಯ ಏರಿಯೇ ಒಡೆದು ಹೋಗಬಹುದು. ಹೀಗೆ ಅಧಿಕವಾಗಿ ಶೇಖರಣೆಗೊಂಡ ನೀರನ್ನು ಕೆರೆಯ ಕೋಡಿಯಿಂದ ಹರಿಬಿಡುವ ವಿಧಾನವೂ ಇದೆ. ಮುಂದಿನ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ, ತೂಬುಗಳ ಬಳಿ ಕಾಲುವೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ, ಅದರ ಮೂಲಕ ಗದ್ದೆಗಳಿಗೆ ನೀರುಣಿಸುವುದು. ಈ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡದೇ ಹೋದರೆ ಕೆರೆಗಳ ಉದ್ದೇಶವೇ ವಿಫಲಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಶ್ಯಪನು ಬರೆದಿರುವ 'ಕೃಷಿಸೂಕ್ತಿ'ಯಂತೆ ಕೆರೆಗಳು ಗೋಲಾಕಾರ, ಯಾತಾಕಾರ, ಅರ್ಧಚಂತ್ರಾಕಾರ. ಆದರೆ, ಇವೆಲ್ಲವೂ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿರುತ್ತವೆ (ದೀಕ್ಷಿತ್ ಡಿ.ಡಿ; ೧೯೮೬; ೨೨೪). ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆರೆಗಳು ಗೋಲಾಕಾರವಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಕೆರೆಯ ಒಡ್ಡುಗಳು ಮಾತ್ರ ನೇರವಾಗಿರದೇ ಹಾವಿನ ಚಲನೆಯಂತೆ ಅಂಕುಡೊಂಕಾಗಿಯೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಕಾರಣ ಎಂದರೆ ನೀರಿನ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಸಹಿಸುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದಲೇ ಪುರಾತನ ಕೆರೆಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಒಡಯದೆ ಭದ್ರವಾಗಿದೆ. ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಈ ಕೆರಗಳನ್ನು ದುರಸ್ತಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಕೆರೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ನೀರನ್ನು ಹರಿಯಲು ಕಾಲುವೆ, ತೂಬು, ಹೆಚ್ಚಾದ ನೀರನ್ನು ಹೊರಹಾಕಲು ಕೋಡಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನೀರಾವರಿ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆಂದೇ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆಂದೇ ನಿರ್ಮಿಸಲಾದ ಕೆರೆ ಹಾಗೂ ಇತರ ಮೂಲಗಳಿಂದ ನೀರನ್ನು ಹರಿಸುವ ಕಾಲುವೆ ಹಾಗೂ ನಾಲೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಕಾರ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಈ ಕಾಲುವೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ನೀರನ್ನು ಹರಿಸಿ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕೆರೆ, ಬಾವಿ, ಚಿಲುಮೆ, ನದಿ, ಹಳ್ಳಗಳ ನೀರು ಈ ಕಾಲುವೆಗಳ ಮುಖಾಂತರ ಹರಿದಾಗ ಮಾತ್ರ ನೀರಾವರಿ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈ ನಾಲೆ, ಕಾಲುವೆಗಳಿಲ್ಲದೇ ಹೋದಲ್ಲಿ ನೀರಾವರಿ ಮುಂದುವರಿಯಲಾರದು. ಅವು ನೀರಾವರಿ ಕಾರ್ಯಗಳ ಪ್ರಮುಖ, ಅವಶ್ಯ ಅಂಗ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಲಾಗದು. ಹೀಗಾಗಿ ನೀರನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ ಅದರ ಸದುಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಾಲುವೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಅನಿವಾರ್ಯ. ಕೆರೆ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸುಗಮವಾಗಿ ಸಾಗಬೇಕಾದರೆ, ತುಂಬು ಅಥವಾ ತೂಬು ಮತ್ತು

ಕಾಲುವೆಗಳಿಗೆ ನೇರವಾದ ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ತೂಬು, ಶೇಖರಿಸಿದ ನೀರನ್ನು ಕಾಲುವೆಗಳಿಗೆ ಹರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಕಾಲುವೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಿದು ನೀರು ಹೊಲ ಗದ್ದೆಗಳಿಗೆ ಸರಬರಾಜಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಕೆರೆ ಮತ್ತು ಆಣೆಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ತೂಬಿನ ಪಾತ್ರ ಗಣನೀಯವಾಗಿದೆ. ನೀರನ್ನು ಹಂಚುವಲ್ಲಿ ತೂಬು ಕಾಲುವೆಗಳ ಪಾತ್ರ ಅಧಿಕ. ಏಕೆಂದರೆ ಶೇಖರಿಸಿದ ನೀರಿನ ದುರುಪಯೋಗವಾಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಇವುಗಳ ಗುರಿ. ಈ ವಿಧಾನದಿಂದ ಶೇಖರಿಸಿದ ನೀರಿನ ಗರಿಷ್ಠ ಉಪಯೋಗವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿವಿಧ ಮಾದರಿಯ ತೂಬು ಕಾಲುವೆಗಳಿದ್ದವು. ಮುಚ್ಚಳದ ಮಾದರಿ, ತೊಟ್ಟಿಯ ಮಾದರಿ, ಬಿರಡೆ ಮಾದರಿ ಮುಂತಾದವು. ಬಿರಡೆ ಮಾದರಿಯ ತೂಬು ಕಾಲುವೆಯೇ ಅಧಿಕ ಪ್ರಸಾರದಲ್ಲಿತ್ತು. ಮುಚ್ಚಳದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ವಿತರಣಾ ಕಾಲುವೆಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಒಂದೊಂದು ಕೆರೆಗೂ ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡು ತೂಬು ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಮೂರು ಇದ್ದುದೂ ಉಂಟು. ಅವುಗಳಿಂದ ನೀರನ್ನು ಜಮೀನಿಗೆ ಬಿಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. "ತೂಬು ಇರುತ್ತಿದ್ದುದು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೆರೆಯ ಅಂಗಲದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೆ. ಆದರೆ ನೀರಾವರಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಯಾವುದೇ ಭೂಮಿ ಆ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೆ ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಒಂದೋ ಎರಡೋ ತೂಬುಗಳನ್ನು ತದನುಗುಣವಾದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಇಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕೆರೆ ತೂಬು ದೊಡ್ಡದೂ ದೃಢವೂ ಆಗಿದ್ದು ದುಬಾರಿಯ ಕೆಲಸವೇ ಆಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಅಡಿ ಚದರ ಇಟ್ಟಿಗೆ ಅಥವಾ ಕಲ್ಲಿನ ತೊಟ್ಟಿ, ಮರುಳು ಬಾರದಂತೆ ಒಂದು ಗಜ ಎತ್ತರವಾಗಿ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಬಿರಡೆಯನ್ನು ಕೆರೆ ನೀರಿನ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲಿನವರೆಗೂ ಇರುವಂಥ ಒಂದು ಉದ್ದನೆಯ ಗಳುವಿಗೆ ಜೋಡಿಸಲಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಒಂಬತ್ತು ಅಂಗುಲ ಅರ್ಧಗಜ ಚದರದ ಅಳತೆಯ ಎರಡು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಲಂಬ ಕಲ್ಲು ಕಂಬಗಳು ಅದನ್ನು ಸ್ವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುತ್ತಿದ್ದವು. ಆ ಕಂಬಗಳಿಗೆ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು, ನಡುವೆ ಒಂದು ಹೀಗೆ ಎರಡು ಸಮತಲದ ಅಡ್ಡ ಕಲ್ಲುಗಳು ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಬಿರಡೆಯ ಕೊಂತವೊಂದು ಮೂರು ಅಡ್ಡ ಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿನ ರಂಧ್ರದೊಳಗಿಂದ ಹಾದು ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಬೇಕಾದಾಗ ಬಿರಡೆಯನ್ನು ಎತ್ತಲು ಹಾಗೂ ನೀರು ಹರಿಯುವುದನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ಕೊಂತವನ್ನು ಒಂದು ದಪ್ಪ ಸರಪಳಿ ಹಾಗೂ ಗೂಟದ ನೆರವಿನಿಂದ ಚಲಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ನೀರು ಹರಿವುದನ್ನು ತಡೆಯಲು ಬಿರಡೆಯನ್ನು ಕೆಳಗಿಳಿಸಿದಾಗ, ಅದರ ಮೇಲು ಪಾರ್ಶ್ವದ ಮೇಲಿರುವ ನೀರಿನ ಒತ್ತಡ ಬಿರಡೆಯನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಬಿಗಿಯಾಗಿ ಹಿಡಿದು ಇರಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

ಏರಿಯ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ಅದೇ ಅಳತೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ತೊಟ್ಟಿಯನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಇಟ್ಟಿಗೆ ಗಾರೆಗಳಿಂದ ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ತೊಟ್ಟಿಯ ಮೂರು ಪಾರ್ಶ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಚೌಕಾಕಾರದ ಕಂಡಿಗಳಿದ್ದು, ಬೇಕಾದ ದಿಕ್ಕಿಗೆ ನೀರನ್ನು ಬಿಡುವಂತೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬಾಗಿಲು ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಎರಡು ತೊಟ್ಟಿಗಳಿಗೂ ನಡುವೆ ಏರಿಗೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಒಂದು ಸುರಂಗ

ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಏರಿಯ ಅಗಲಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅದರ ಉದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ೧೦ ರಿಂದ ೩೦ ಅಥವಾ ೪೦ ಗಜ. ನೀರು ಹಾಯುವ ಸುರಂಗದ ಒಳ ಅಳತೆ ಸುಮಾರು ೨.೫ ಅಡಿ ಎತ್ತರ, ೨ ಅಡಿ ಅಗಲ. ಒಳಗೆ ಏನಾದರೂ ಅಡಚಣೆಯಾದಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಹುಡುಗ ಒಳಗೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಲು ಅಥವಾ ಸುರಂಗದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಲು ಅನುಕೂಲವಾಗುವಂತೆ ಸುರಂಗದ ಒಳ ಅಳತೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಸುರಂಗದ ಒಳ ಭಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆಯಾಕಾರದ್ದು. ೬ ರಿಂದ ೯ ಅಂಗುಲ ದಪ್ಪದ ಕಲ್ಲು ಚಪ್ಪಡಿಗಳ ಗೋಡೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು" (ನೀಲತ್ತಹಳ್ಳಿ ಕಸ್ತೂರಿ, ೨೦೦೦;೧೧೨;೧೧೩).

ಕೆರೆಗಳ ರಚನೆಯ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖ ಘಟಕವೆಂದರೆ ಕೋಡಿಗಳು. ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕ ನೀರು ಶೇಖರಣೆಯಾದಾಗ ಅದು ಕೋಡಿಯ ಮುಖಾಂತರ ಹರಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕೋಡಿಯ ಉದ್ದೇಶ ಕೆರೆಯು ಒಡೆದು ಹೋಗಬಾರದೆಂಬುದೆ. ಹೀಗೆ ಹೊರಗೆ ಹರಿದು ಬಂದ ನೀರಿನಿಂದ ಕೆಲವೆಡೆ ಹೊಂಡಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಮೀನು ಸಾಕಾಣಿಕೆಯನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜೀವಂತ ನದಿಗಳಿಗೆ ಅಂದರೆ ಸರ್ವಋತು ನದಿಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಡಗಳ ಅಣೆಕಟ್ಟುಗಳ ಮೇಲೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಗ್ರಹವಾದ ನೀರನ್ನು ಹರಿಬಿಡುವುದು ಉಂಟು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಆಣೆಕಟ್ಟುಗಳಿಗೂ ಕೋಡಿ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಹಲವೆಡೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆ. ದಾಟು, ದಿಡಗು, ಪದಗಳೂ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿವೆ. ಕೆರೆಗಳ ಕೆಳಗೆ ಕೆರೆಗಳನ್ನು ಸರಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಲಾದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮೇಲು ಮಟ್ಟಗ ಕೆರೆಯಿಂದ, ಕೆಳಗಿನ ಮಟ್ಟದ ಕೆರೆಗೆ ಕೋಡಿಗಳ ಮೂಲಕ ನೀರನ್ನು ಹರಿಸಲಾಗುವುದು. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ವಾಗಿ ನಾವು ಪರ್ವತಗಳ, ಕಣಿವೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಈ ವಿಧವಾಗಿ ನಾವು ಅನೇಕ ಮಾದರಿಯ ಕೋಡಿಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಒಟ್ಟಾರೆ ಕೆರೆಯ ಸುರಕ್ಷತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕೋಡಿಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಕೆರೆಯ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಎತ್ತರದ ನೀರಿನ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಮಾತ್ರ ತಡೆದುಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲದು. ಹೀಗಾಗಿ ಅದು ಅಧಿಕ ನೀರಿನ ಒತ್ತಡಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಗದಂತೆ ಕೋಡಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದೇ ಕೋಡಿಗಳ ನಿರ್ಮಾಣದಲ್ಲಿ ಅಡಗಿರುವ ತಾಂತ್ರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಮುಖವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಕಸಕಡ್ಡಿ ಬಳ್ಳಿಯಿಂದ ಕೆರೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು. ಈ ವಿಧವಾದ ಹೊಲಸು ಕೋಡಿಗಳಿಂದ ಹರಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ತೇಲಿ ಬಂದ ಮೃಗಗಳ ಶವ, ಗಿಡಗಂಟೆ, ಕಶ್ಮಲಗಳನ್ನು ಕೆರೆಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ತಳ್ಳಿ ಕೆರೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಲವಾಗಿರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದೂ ಕೋಡಿಗಳ ಉದ್ದೇಶ. ಈ ಕೋಡಿಗಳನ್ನು ಕೆರೆಯ ತಗ್ಗಿನ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಟ್ಟದ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲಾಗುವುದು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಟೊಂಕದ ಎತ್ತರದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗುವುದು. ಅವನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನೇರವಾಗಿ ಕಟ್ಟಲಾಗುವುದು (ಸಿ.ಟಿ.ಎಂ. ಕೊಟ್ರಯ್ಯ ೨೦೦೧-೧೨೮).

ಕೋಡಿಯ ಮೂಲಕ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿನ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ನೀರು ಕೆಳಗಣ ಇತರ ಕೆರೆಗಳಿಗೆ ಹರಿದು ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ಕೋಡಿಗಳ ಅಗಲ ೧೦ ರಿಂದ ೧೦೦ ಗಜದವರೆಗೂ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಬಲವಾದ ಕಟ್ಟಡ ಇಲ್ಲವಾದರೆ, ಕೋಡಿಯ ಮೇಲೆ ಹರಿಯುವ ನೀರಿನ ರಭಸಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲವೂ ಕೊಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೋಡಿಗಳನ್ನು ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಸಿಗುವ ಅತ್ಯಂತ ಭಾರಿ ಆಕಾರದ ಒರಟು ಕಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಭದ್ರಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಕೋಡಿಗಳ ಆಕಾರ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಚೌಕ. ಉದ್ದ ಎಷ್ಟು ಅಗಲವೂ ಅಷ್ಟು. ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಜಬೂತಾದ ಕಲ್ಲು ಗೋಡೆ. ಒಂದರಿಂದ ಎರಡು ಅಥವಾ ಮೂರು ಅಡಿ ಆಳದ ಗೋಡೆ. ಮಣ್ಣಿನ ಗುಣಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಅದರ ಆಳ, ಅದಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ದಪ್ಪ, ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದೂವರೆ ಗಜ ಮುಂಚಾಚುವಂತೆ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಲುಗಳು. ಗೋಡೆಯ ತಲೆಯ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಒಂದೊಂದು ಗಜಕ್ಕೆ ಒಂದರಂತೆ ಬಲವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಲಾದ ಕಲ್ಲುಗಳು. ಒಂದಷ್ಟುಗಳು ಹುಲ್ಲು ಹಾಗೂ ಕಲ್ಲಿನ ಹೆಪ್ಪುಗಳನ್ನು ರೈತರು ಕಲ್ಲು ಕಂಬಗಳ ಮುಂದೆ ಒಟ್ಟಿ, ಮಳೆಗಾಲವಾದ ಮೇಲೆಯೂ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕಿಂತ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಅಡಿ ಎತ್ತರವಾಗಿಯೇ ನೀರನ್ನು ತಡೆದಿಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತು. ಹಾಗೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಾಲವು ನೀರನ್ನು ತಡೆಹಿಡಿಯಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಕೋಡಿಯ ಪಕ್ಕಗಳಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಶ್ವಗೋಡಗಳ ರಕ್ಷಣೆ ಇರುತ್ತಿತ್ತು. ಅವು ಒಂದರಿಂದ ಎರಡು ಗಜ ಎತ್ತರ ಒರಟುಗಲ್ಲು ಅಥವಾ ಇಟ್ಟಿಗೆಯ ಗೋಡೆಗಳು. ಕಮರಿಯ ಗೋಡೆಯ ಬಳಿ ಪರಸ್ಪರ ಸೇರುವಂತೆ ಮೇಲೆ ಹಾಗು ಕೆಳಗೆ ಅಗಲವಾಗಿದ್ದು ಸುರಂಗದ ಹಾಗೆಯೇ ಇರುತ್ತಿದ್ದವು. ಕೋಡಿಯ ಗೋಡೆಯ ಕಳಪಾರ್ಶ್ವಕ್ಕೆ (ಹೊರಪಾರ್ಶ್ವ) ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ತವಾದ ತಳಹದಿಯ ಮೇಲೆ ಇಳಿಜಾರಾದ ಹೊದಿಕೆಯಂತೆ ಕೋಡಿಯ ತಲೆಯಿಂದ ಕಂದರದ ಅಡಿಯವರೆಗೂ ಜೋಡಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದರಿಂದ ನೀರಿನ ರಭಸ ತಗ್ಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂಥ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೋಡಿಯ ಗೋಡೆಯ ಬುಡದಲ್ಲಿ (ಅದರ ಎತ್ತರ ಎಷ್ಟೇ ಇರಲಿ) ಒಂದು ಮಟ್ಟಸವಾದ ನೆಲಗಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ನೀರು ತೆರೆತೆರೆಯಾಗಿ ಹರಿದು ಹೋಗುವಂತೆ ಮಜಬೂತಾದ ಕಬ್ಬಿಣದ ಹಿಡಿಗೈ (ಕ್ಲಾಂಪ್)ಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿ, ಕಡೆದ ಕಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಒಳ್ಳೆ ಭದ್ರವಾದ ಜಗುಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಲು ಎಚ್ಚರವಹಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಕೆಲವು ಸಲ ಕೋಡಿ ಕೆಳಗಿನ ಹಳ್ಳದಲ್ಲಿ ಒರಟುಗಲ್ಲಿನ ಇನ್ನೊಂದು ಸಣ್ಣ ಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಕಟ್ಟೆಯಿಂದ ಇನ್ನೊಂದು ನೀರಾವರಿ ಕಾಲುವೆಯೂ ಹೊರಡುತ್ತಿತ್ತು. ಕೆರೆಗೆ ಭದ್ರ ಎನಿಸಬಹುದಾದ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಟ್ಟದ ನೀರನ್ನು ಕೋಡಿ ತಡೆಹಿಡಿದಿಡು ತ್ತಿತ್ತು. ಕೆಳಗಿನ ಕಟ್ಟೆಯಾದರೂ ಕೋಡಿಯಿಂದ ಬಂದ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ನೀರನ್ನು ನಷ್ಟವಾಗದಂತೆ ಹಿಡಿದಿಡುತ್ತಿತ್ತು.

“ವರ್ಷದಲ್ಲಿ ೧೦-೧೫ ದಿನ ಕೋಡಿಯ ಮೇಲೆ ಅಪಾರ ನೀರು ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಕೆಳಗಿನ ಕಟ್ಟೆಗೆ ಅದರ ರಭಸದಿಂದ ಭಾರಿ ಹೊಡೆತ ಬೀಳುತ್ತಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಕಟ್ಟೆಯ ನಿರ್ಮಾಣ ಬಲವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ನದಿಯ ಆಣೆಕಟ್ಟುಗಳಂತೆಯೇ ಕೋಡಿ ಕಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು” (ನೀಲತ್ತಹಳ್ಳಿ ಕಸ್ತೂರಿ; ೨೦೦೦).

ಈ ರೀತಿಯ ನೀರಾವರಿ ಪದ್ಧತಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲಾ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಜನರ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತರ್ಜಲ ಮೂಲಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಬಾವಿಗಳನ್ನು ಅಗೆದು ಬೇಸಾಯಕ್ಕೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡರು. ಹೀಗೆ ತೆಗೆಯಲಾದ ಬಾವಿಗಳಿಂದ ಅಂತರ್ಜಲ ನೀರು ಸದಾ ದೊರಕುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ವಿಧವಾದ ಬಾವಿ ನೀರಾವರಿಯಿಂದ ಒಂದರಿಂದ ಇಪ್ಪತ್ತು ಎಕರೆ ಭೂಮಿಗೆ ನೀರುಣಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಇಂತಹ ಬಾವಿಗಳನ್ನು ಎರಡು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಖಾಯಂ ಆಗಿ ಯಾವಾಗಲು ನೀರು ದೊರೆಯುವ ಸರ್ವಋತು ಬಾವಿಗಳು ಮೊದಲಿನವುಗಳಾದರೆ, ಎರಡನೆಯ ರೀತಿಯ ಬಾವಿಗಳೆಂದರೆ, ನದಿ ಹಾಗೂ ಹಳ್ಳಗಳಲ್ಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ತೊಡಲಾದ ಬಾವಿಗಳು. ಇವನ್ನು ಒರತೆಗಳು ಎಂದೂ ಸಹ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ತರಹದ ಬಾವಿಗಳು ನೀರಾವರಿ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಲ್ಲದೇ, ಮಾನವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದ ಅಂಗಗಳಾಗಿದ್ದವು. ಅನೇಕ ವೇಳೆ ಅವು ದೇವಾಲಯದ ಹಾಗೂ ದೇವರುಗಳ ವಿವಿಧ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆಂದೇ ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿದ್ದವು. ಅನೇಕ ಶುಭ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆಂದೇ ಜನರು ಇಂದಿಗೂ ಬಾವಿಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಾವಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಗಮ್ಮ ಇರುತ್ತಾಳೆ ಎಂದೇ ಅನೇಕರ ಭಾವನೆ.

ಬಾವಿ ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನೀರು ಎಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ವಿವಿಧ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಭವದಿಂದ ಕಲಿತಿದ್ದರು. ಈ ಮಾರ್ಗಗಳು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿದ್ದವು. ಕೆಲವು ಜನ ಸಂಶೋಧಕರು ಆಲದ ಮರದ ಕವಲು ರೆಂಬೆಯ ಸಹಾಯದಿಂದ ನೀರಿರುವ ಜಾಗವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಂತೆ ಕನ್ನಡದ ‘ಲೋಕೋಪಕಾರ’ ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಗಿಡ, ಬಳ್ಳಿಗಳು ಬೆಳೆದಿದ್ದರೆ, ಅದರಡಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ದೊರೆಯುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಸಿರುವಂತ ಆಲದ ಮರ, ಅಂಜೂರ ಗಿಡ ಮತ್ತು ಹಾವಿನ ಹುತ್ತ, ಪಚ್ಚೆಕಲ್ಲು, ಅಭ್ರಕ ಹಾಗೂ ಪಾದರಸ, ಲೋಹಗಳು ಇರುವ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ನೀರು ಇರುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. “ಕೊಯಂಬತ್ತೂರು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಚಿತ್ರ ವಿಧಾನವಿದೆ. ಅದೇನೆಂದರೆ, ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಮಾದರಿಯ ಕುರಿಯ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ನೀರು ಸುರಿಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕುರಿ ಯಾವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ತನ್ನ ತಲೆಯ ಮೇಲಿನ ನೀರನ್ನು ಕೊಡಹಿಕೊಳ್ಳುವುದೋ ಆ ಸ್ಥಳ ಜಲ ಸಂಪನ್ಮೂಲದಿಂದ ಕೂಡಿದೆ ಎಂದು

ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೂ ಅಲ್ಲಿ ಬಾವಿಯನ್ನು ಅಗೆಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಜನರಲ್ಲಿ ಜಲಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಬಗೆಗೆ ವಿವಿಧ ನಂಬಿಕೆಗಳಿದ್ದವು" (ಸಿ.ಟಿ.ಎಂ. ಕೊಟ್ರಯ್ಯ ೨೦೦೧;೧೦೩).

ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಗೆದ ಬಾವಿಗಳಿಂದ ನೀರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಿ ನೀರಾವರಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಏತ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಾಗುವಳಿ ಭೂಮಿಗಿಂತ ಕೆಳಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುತ್ತಿದ್ದ ನೀರನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಿ ಹರಿಸುವುದೇ ಏತ ಪದ್ಧತಿ.

ನೀರಾವರಿ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳೊಂದಿಗೆ, ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿದ ಏತಗಳು ಹಲವಾರು ರೂಪದಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ನೀರುಣಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಬಾವಿ ನೀರಾವರಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಏತಗಳು ಅನಿವಾರ್ಯ. ಹಲವು ಬಾರಿ ನದಿ, ಕಾಲುವೆಗಳ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಏತಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ನದಿಯ ದಡದ ಏರುಪೇರಿನಿಂದಾಗಿ ನೀರನ್ನು ಹರಿಸಲು ಬಾರದೇ ಇದ್ದ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಏತದ ಸಹಾಯದಿಂದ ನೀರನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ನದಿಯು ಆಳದಲ್ಲಿ ಹರಿದು ದಂಡೆಗಳು ತುಂಬ ಎತ್ತರ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದರ ಏತದ ಮೂಲಕ ನದಿ ನೀರನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಬಗೆಗಳು ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ನದಿ, ಕಾಲುವೆ, ಚಿಲುಮೆಗಳಿಗೆ ಏತವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ನೀರನ್ನು ಪಡೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಏತ ಪದ್ಧತಿಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೀಮಿತ ಜಮೀನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ನೀರು ಉಣಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು.

ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ನೀರಾವರಿ ತಂತ್ರಜ್ಞರು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ಏತಗಳನ್ನು ನೀರು ಎತ್ತಲು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. "ಮೊದಲನೆಯ ಮಾದರಿಯದು ಎಂದರೆ, ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಏತದ ಉಪಕರಣ ಎಂದರೆ, ಎರಡು ಕಲ್ಲಿನ ಕಂಬಗಳನ್ನು ಹೂಳಿ, ಎರಡು ಕಂಬಗಳ ಮಧ್ಯ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ಒಂದು ಗಟ್ಟಿ ಬಿದಿರಿನ ಬೊಂಬನ್ನು ಇಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ಅಡ್ಡ ಬೊಂಬಿಗೆ ನೀರಿನ ಬದಿಗೆ ಒಂದು 'ಗಳ'ಕ್ಕೆ ಬಿದಿರಿನ ಅಥವಾ ತಾಳೆಗರಿಯ ತ್ರಿಕೋನ ಆಕಾರದ ಬುಟ್ಟಿಯನ್ನು ಆ ಬುಟ್ಟಿಯ ಎರಡೂ ಪಾರ್ಶ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೆರಡು ಹಗ್ಗಗಳನ್ನು ಬಿಗಿಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಗಳವನ್ನು ಏತದ ಪ್ರಮುಖ ಎಂದರೆ ಕಲ್ಲಿನ ಕಂಬಗಳ ಮಧ್ಯ ಇರುವ ಬೊಂಬಿನ ಮೇಲೆ ಉದ್ದವಾದ ಬೊಂಬಿಗೆ ಅದನ್ನು ಗಡ್ಡೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಬದಿಗೆ ಒಯ್ಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗೆ ಸಮಲಂಬಾಕೃತಿಯ ಬೊಂಬಿನ ಒಂದು ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ನೀರಿನ ಬುಟ್ಟಿ ಇದ್ದರೆ ಎದುರು ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಭಾರವಿರುವ ಒಂದು ಕಲ್ಲನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ಏತದ ಎರಡೂ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು ಕುಳಿತುಕೊಂಡು ಏತವನ್ನು ಮೇಲೆ ಕೆಳಗೆ ಚಲಿಸುವಂತೆ 'ಜೋಲು' ಹೊಡೆಸಿ ನೀರನ್ನು ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಸಿ ಮೇಲೆ ಎತ್ತಿ, ಏತದ ಬುಡದಲ್ಲಿದ್ದ ಕಲ್ಲಿನ ಡೋಣಿಯಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಚೆಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೀಗೆ ಡೋಣಿಯಿಂದ ನೀರು ಕಾಲುವೆಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಮುಂದೆ 'ಮಡಿ'ಗಳಿಗೆ ಹರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ 'ಭಾರಯಂತ್ರ' ಸೂತ್ರ ಇದರಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದು ಅದು ಮಾನವ ಸಂಚಾಲಿತವಾಗಿತ್ತು. ಈ ಮಾದರಿಯ ಏತ ನೀರಾವರಿ ಅಂದಿನ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದೆರೆಡು ಎಕ್ರೆ ಜಮೀನಿನ ಸಾಗುವಳಿ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

"ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದ ಭೂಮಿಯ ಸಾಗುವಳಿಗೆ ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯ ಏತವನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ತಮಿಳು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಯೇತಂ' ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಾಗುವಳಿ ಭೂಮಿಯ ಮಟ್ಟದಿಂದ ಕೆಳಗಡೆ ಇದ್ದ ನೀರನ್ನು ಎತ್ತಿ ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ತಮಿಳು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ 'ಪಿಕ್ಕೊಟ್ಟಾ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಎರಡನೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಬುಟ್ಟಿಗೆ ಬದಲಾಗಿ ಮಡಿಕೆಯನ್ನೋ ಅಥವಾ ಟಿನ್ನಿನ ಒಂದು ಡಬ್ಬಿಯನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಗಳದ ಒಂದು ಬದಿಗೆ ಭಾರವಾದ ಕಲ್ಲು ಕಟ್ಟಿ ಇದನ್ನು ಭಾರಯಂತ್ರದಂತೆ ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ನೀರು ಎತ್ತುತ್ತಿದ್ದ. ಮೊದಲನೆಯ ಮಾದರಿಯಲ್ಲಿ ಇಬ್ಬರೂ ಇರುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಮೊದಲನೆಯ ಮಾದರಿಗಿಂತಲೂ ಸುಲಭವಾದದ್ದು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸುಮಾರು ಹದಿನೈದು ಅಡಿ ಆಳದಿಂದ ನೀರನ್ನು ಎತ್ತಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು (ಸಿ.ಟಿ.ಎಂ. ಕೊಟ್ರಯ್ಯ; ೨೦೦೧; ೧೩೧-೧೩೨).

ಬಾವಿ ನೀರಾವರಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮತ್ತೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಎಂದರೆ ಕಪ್ಪಲಿಯ ಪದ್ಧತಿ. "ಈ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಸುಮಾರಾಗಿ ೪೦-೫೦ ಗ್ಯಾಲನ್ ನೀರು ಹಿಡಿಯುವ ತೊಗಲಿನ ಒಂದು ಚೀಲವಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಚೀಲಕ್ಕೆ ಸುತ್ತಲೂ ಕಬ್ಬಿಣದ ಬಳೆಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸಿ ಈ ಬಳೆಗಳಿಗೆ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಪೋಣಿಸಿ ಆ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಬಾವಿಯ ಮೇಲ್ದಡದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಲಾದ ಗಡೆಯ ಮೇಲ್ಭಾಗದಿಂದ ಹಾದೂ ಬರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಎತ್ತುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಎಳೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ತೊಗಲಿನ ಚೀಲ ಮೇಲೆ ಬಂದಾಗ ಅದರಲ್ಲಿ ಶೇಖರಿಸಿದ ನೀರನ್ನು ಚೀಲಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುವ ತೊಗಲಿನ ಕೊಳುವೆಯಿಂದ ಕಲ್ಲಿನ ಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಚೆಲ್ಲಲಾಗುವುದು. ಹೀಗೆ ಗುಂಡಿಗೆಗೆ ಬಿದ್ದ ನೀರನ್ನು ಕಾಲುವೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹರಿಸಿ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯಲಾಗುವುದು. ಹಲವು ಬಾರಿ ಕಾರ್ಯ ಶೀಘ್ರಗತಿಯಲ್ಲಿ ಜರುಗಲು ಎರಡು ಜೋಡಿ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಲಾಗುವುದು" (Fillozot.V; ೧೯೭೭-೨೦).

ನಾಲ್ಕನೆಯ ಮಾದರಿ, ಹಿಂದಿನ ಮೂರು ಮಾದರಿಗಳಿಗಿಂತ ಮುಂದುವರಿದ ಜಾಣ್ಮೆಯ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿತ್ತು. ಇದನ್ನು ಅರ್ಗಹಟ್ಟಿ, ಅರಹಟ್ಟಿ ಅಥವಾ ಘಟಿಯಂತ್ರ ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಇಂದು ನಾವು ನೋಡುವ 'ಪರ್ಶಿಯನ್ ಚಕ್ರ'ದ ಮೂಲ ಸ್ವರೂಪವಾಗಿತ್ತು. ಆಳವಾದ ಬಾವಿಗಳಿಂದ ನೀರನ್ನು ಎತ್ತಲು ಈ 'ಜಲಚಕ್ರ'ವನ್ನು ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. 'ಅರ್ಗಹಟ್ಟಿ' ಎಂದರೆ, ಬಾವಿಯ ದಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ರಾಟೆ ಅಥವಾ ಗಡೆ ಅಥವಾ ಗಾಲಿಯನ್ನು ಕೂಡಿಸಿ ಈ ಚಕ್ರದ ಗಾಲಿಗೆ ಮಾಲಾಕಾರದಲ್ಲಿ ಗಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಚಿಕ್ಕ ಬಕ್ಕೆಟ್ಟು ಮಾದರಿಯ ತಗಡಿನ ಡಬ್ಬಿಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿ ನೀರಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ನೀರು ತುಂಬುವಂತೆ ಕಟ್ಟಿಗೆಯ ಚಕ್ರವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಲಾಗುವುದು. ರಾಟಿಯಂತೆ ಈ ಚಕ್ರವನ್ನು ಮಾನವರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಇಲ್ಲವೆ

ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಲಂಬದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ ಒಂದು ಮರದ ಬೊಡ್ಡೆಯನ್ನು ಎತ್ತುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ವೃತ್ತಾಕರದಲ್ಲಿ ತಿರುಗಿಸಿದಾಗ, ಗಡಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ನೀರು ತಂಬಿ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ನೀರನ್ನು ತೊಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬೀಳುವಂತೆ ಮಾಡಿ ಅದನ್ನು ಕಲ್ಲುಬಂಡೆಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕಾಲುವೆಯ ಮುಖಾಂತರ ಮಡಿಗಳಿಗೆ ಹರಿಸಲಾಗುವುದು.

ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ನೀರನ್ನು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಮುಖ್ಯವಾದುದುದಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಕೌಟಿಲ್ಯನ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿ ವಿವರಿಸಿದೆ. ಕೆರೆಯ ತೂಬಿನಿಂದ ಅಲ್ಲದೇ, ಬೇರೆ ಎಲ್ಲಿಂದಾಲಾದರೂ ಕೆರೆಯ ನೀರನ್ನು ಆಚೆಗೆ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅಂಥ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಆರುಪಣ ದಂಡ ತೆರಬೇಕು. ಕೆರೆಯ ತೂಬಿನಿಂದ ಹರಿಯುವ ನೀರಿಗೆ ಗೊತ್ತುಗುರಿಯಿಲ್ಲದೆ ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುವವರು ಅಷ್ಟೇ ದಂಡ ತೆರಬೇಕು" (ನೀಲತ್ತಹಳ್ಳಿ ಕಸ್ತೂರಿ, ೨೦೦೧;೧೪೩). ಜಲನಿಯಂತ್ರಣವೆಂದರೆ ಫಲಾನುಭವಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ಶೇಖರಿಸಿದ ನೀರನ್ನು ಗರಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣದ ಉತ್ಪನ್ನ ದೊರೆಯುವಂತೆ ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು. ಎಲ್ಲಾ ಫಲಾನುಭವಿಗಳ ನಡುವೆಯೂ ಪರಸ್ಪರ ಅರಿವು ಇದ್ದಲ್ಲಿ ಅಂತ ನಿಯಂತ್ರಣ ಅತ್ಯುತ್ತಮವಾಗಿ ಸಾಧಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಜಲ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕೆರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಲನಿರ್ವಹಣ ಸಂಘಟನೆ ಇರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು.

ಜಲ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಘಟನೆಯ ಪರಿಶೀಲನೆ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೂ ಹನ್ನೆರಡು ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿದ್ದರು. ವಿಜಯನಗರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಆಯಗಾರರು ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಯಗಾರರು ಇವರು

ಶ್ಯಾನುಭೋಗ	-	ಲೆಕ್ಕಿಗ
ಗೌಂಡ	-	ಮುಖ್ಯಸ್ಥ
ಕಮ್ಮಾರ	-	ಕಬ್ಬಿಣದ ಕೆಲಸಗಾರ
ಬಡಗಿ	-	ಮರಗೆಲಸದವ
ಅಗಸ	-	ಮಡಿವಾಳ
ಪಂಚಾಂಗಿ	-	ಪಂಚಾಂಗ ಹೇಳುವಾತ
ನಾಯಿಂದ	-	ಕ್ಷೌರಿಕ
ಮಾದಿಗ	-	ಚಪ್ಪಲಿ ಹೊಲಿಯುವಾತ
ಅಕ್ಕಸಾಲಿ	-	ಚಿನ್ನ ಬೆಳ್ಳಿ ಕೆಲಸದವ
ನೀರಗಂಟಿ	-	ಕೆರೆಗಳ ಕಾವಲಿನಾಳು
ತಳಾರಿ	-	ಹಳ್ಳಿಯ ಕಾವಲಿನಾಳು
ಕುಂಬಾರ	-	ಮಡಿಕೆ ಮಾಡುವ

ಈ ಹನ್ನೆರಡು ಮಂದಿಯು ಗ್ರಾಮಸೇವಕರು. ಅವರ ಅಧಿಕಾರ ವಂಶಪಾರಂಪರ್ಯವಾಗಿ ತಂದೆಯಿಂದ ಮಗನಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿತ್ತು. ತಮಗೆ ಕಷ್ಟ ಉಂಟಾದಾಗ ತಮ್ಮ ಹುದ್ದೆಯನ್ನು ವಿಕ್ರಯಿಸುವ ಇಲ್ಲವೇ ಅಡವಿಡುವ ಅಧಿಕಾರ ಅವರಿಗಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ರೈತರು ತಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಧಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾಲನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಮಾನ್ಯದ ಭೂಮಿಯೂ ಇರುತ್ತಿತ್ತು.

ನೀರಗಂಟಿಯ ಕೆಲಸ ಕೆರೆಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಅಗತ್ಯವಾದಾಗ ಕೆರೆಯ ತೂಬನ್ನು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿದ್ದ ಬಂಡೆಗಳಿಂದ ಮುಚ್ಚುವುದು. ಚಳಿಗಾಲದಲ್ಲಿ ಆತ ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಏರಿಯ ಮೇಲೆ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ನಿಗಾ ಇಡತಕ್ಕದ್ದು. ಹಳ್ಳಿಯ ರೈತರಿಗೆ ಅವರ ಬೆಳೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ನೀರನ್ನು ಹಂಚಿಕೆ ಮಾಡುವುದು ಅವನ ಕರ್ತವ್ಯ, ನೀರು ಕಡಿಮೆ ಆಗಿ ಹೋದಾಗ ತಾನು ನೀರನ್ನು ಕಳ್ಳತನದಲ್ಲಿ ವಿಲೇ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಎಂಬ ಶಂಕೆ ಬಾರದಿರಲಿ ಎಂದು ಆತ ವ್ಯವಸ್ಥಾಪಕನಿಗೆ ಲೆಕ್ಕ ಒಪ್ಪಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಈ ಕರ್ತವ್ಯ ಪಾಲನೆಗಾಗಿ ಆತ ಹೊರೆ ಹುಲ್ಲು ಹಾಗೂ ಮೂರಾಭತ್ತವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ. ಹೊರೆಹುಲ್ಲು ಎಂದರೆ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಹುಲ್ಲಿನ ಕಂತೆಗಳು, ಮೂರಾಭತ್ತ ಎಂದರೆ ಬೆಳೆದ ಭತ್ತದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪಾಲು ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಖಂಡುಗ ಅಥವಾ ೧೯೨೦ ಸೇರು ಹುಟ್ಟುವಳಿಗೂ ನೀರಗಂಟೆಗೆ ೨೪ ಸೇರು ಸಂದಾಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂದರೆ, ಸುಮಾರು ಶೇಕಡ ೧.೨೫ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಬುಕಾನನ್ ತನ್ನ ದಿನಚರಿಯಲ್ಲಿ. ಆತ ಮತ್ತೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ೧೦ ಖಂಡುಗ ಭೂಮಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಆರು ನೀರಗಂಟಿಗಳು ಸಾಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅಂದರೆ, ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಸುಮಾರು ಒಂದು ನೂರು ಎಕರೆ. ಎಕರೆಗೆ ಹುಟ್ಟುವಳಿ ಹದಿಮೂರು ಕ್ವಿಂಟಾಲು ಭತ್ತ ಮತ್ತು ಭತ್ತದ ಬೆಲೆ ಕ್ವಿಂಟಾಲಿಗೆ ೨೦೦ ರೂಪಾಯಿ ಎಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ನೀರಗಂಟಿ ಪಾಲು ೫ ತಿಂಗಳ ಒಂದು ಬೆಳೆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ೩.೨೫೦ ರುಪಾಯಿ ಅಥವಾ ತಿಂಗಳಿಗೆ ೬೫೦ ರೂ. ಆಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಭತ್ತ ಹಾಗೂ ಹುಲ್ಲಿನ ಪಾಲು ಸೇರಿ ಕೆರೆಯ ನೀರಿನ ಸೂಕ್ತ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ನ್ಯಾಯಾಯುಕ್ತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಆಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟೀಷರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ನಶಿಸಿಹೋದುದು ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ದಕ್ಷವಾದ ಕೆರೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಅಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಪೂರ್ಣಗೊಳಿಸಿತು (ನೀಲತ್ತಹಳ್ಳಿ ಕಸ್ತೂರಿ; ೨೦೦೦; ೧೪೭-೧೪೮).

ಜಲನಿರ್ವಹಣಾ ಸಂಘಟನೆಗಳು ನೀರನ್ನು ಹಂಚಲು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಪದ್ಧತಿಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂತಹ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ 'ದಾಮಾಷಾ' ಹಾಗೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿರುವ 'ಫಡ್' ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಗೆಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ದಾಮಾಷಾ ಪದ್ಧತಿ

ದಾಮಾಷಾ ಎಂದರೆ ಸರಳವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, 'ಹಂಚಿಕೊಂಡು ಬಾಳುವುದು'. ಸಹಕಾರ, ಸೌಹಾರ್ದ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ, ಸಮಾನ ಹಂಚಿಕೆಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೇ 'ದಾಮಾಷಾ'. ಇದು ಮೂಲತಃ ಪರ್ಶಿಯನ್ ಶಬ್ದ. ದಾಮಾಸಿ, ದಾಮಾಸಿ ಎನ್ನುವುದೂ ಉಂಟು. ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕನಿಷ್ಟ ನಾಲ್ಕರಿಂದ ಐದು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮುಳಬಾಗಿಲು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬಾಳ ಸಮುದ್ರ ಹಾಗೂ ಚಿಂತಾಮಣಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬೋಡಂಪಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಇದೆ. ಚಿಂತಾಮಣಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಚಿಕ್ಕ ಗ್ರಾಮ ಬೋಡಂಪಲ್ಲಿ ಇದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿದೆ 'ದೊಡ್ಡಕೆರೆ'. ೫೫ ಎಕರೆ ವಿಸ್ತೀರ್ಣವಿದ್ದು, ಸುಮಾರು ೮೦ ಎಕರೆಗೆ ನೀರಾವರಿ ಸೌಲಭ್ಯ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ೩೦ ಎಕರೆಯಿರುವ ಪಕ್ಕದ ಚಿಕ್ಕಕೆರೆ ೫೦ ಎಕರೆಗೆ ನೀರು ನೀಡುತ್ತದೆ. ಬೋಡಂಪಲ್ಲಿಯಲ್ಲಿ ೨೨೫ ಹಾಗೂ ಚನ್ನರಾಯನ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ೧೨೦ ಕುಟುಂಬಗಳಿದ್ದು ಎರಡೂ ಗ್ರಾಮದ ಶೇಕಡಾ ೭೫ರಷ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಜಮೀನು ಇದೆ.

ಕೆರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರಿನ ಪ್ರಮಾಣ ಕಡಿಮೆಯಿದ್ದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ದಾಮಾಷಾ' ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಎಲ್ಲರೂ ಬೆಳೆ ಪಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಇದರ ಉದ್ದೇಶ. ಅದರ ಹಂತಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

ಮಳೆಗಾಲ ಮುಗಿದು 'ಇನ್ನು ನೀರು ಸಿಗುವುದು ಇಷ್ಟು' ಎಂದು ಖಚಿತವಾದ ಮೇಲೆ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಡಂಗುರ ಸಾರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖರು, ರೈತರು ಒಂದೆಡೆ ಸಭೆ ಸೇರಿ ಕೆರೆಯ ನೀರನ್ನು ಎಷ್ಟು ಜಮೀನಿಗೆ ಬಳಸಬಹುದು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಧಾರ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಆ ಜಮೀನನ್ನು ಹಂಚುವ ಕೆಲಸ. ಊರಿನ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಇದರ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ವಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಎಲ್ಲ ರೈತರ ಜಮೀನಿನ ಪಹಣಿ ಪತ್ರ ಗಮನಿಸುವ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ ಅವರಿಗೆ ಪಾಲು ನೀಡುತ್ತಾನೆ.

ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬೋಡಂಪಲ್ಲಿ ಕೆರೆಯ ೮೦ ಎಕರೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ೪೦ ಎಕರೆಗೆ (ಅಂದರೆ ಅರ್ಧ ಭಾಗಕ್ಕೆ) ಮಾತ್ರ ಈ ಬಾರಿ ನೀರು ಸಿಗಬಹುದು ಎಂದರೆ, ಸಹಜವಾಗಿ ಈ ನೀರು ಕೆರೆಯ ಬಳಿ ಇದ್ದ ಜಮೀನಿಗೆ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆ ಭೂಮಿಯನ್ನೇ ಊರಿನ ಎಲ್ಲ ರೈತರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿತರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಬೆಳೆ ತೆಗೆಯುವ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಆ ಜಮೀನಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಮಾಲೀಕರು. ಅದು ಊರಿನ ಸಾಮೂಹಿಕ ಆಸ್ತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ನನ್ನ ಜಮೀನು ನಾನೇಕೆ ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು ಎಂಬ ಮಾತು ಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಆತನ ಜಮೀನಿನಲ್ಲೇ ಇಲ್ಲಿ ಈತನಿಗೂ ಪಾಲು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೆರೆಯಿಂದ ದೂರವಿರುವ ರೈತನಿಗೆ 'ನನಗೆ ನೀರು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬ ಕೊರತೆ ಕಾಡದು. ಏಕೆಂದರೆ ಆತನಿಗೆ ಸಹ ಇಲ್ಲೇ ಸ್ಥಳ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿ ಎಂದರೆ, ಎಷ್ಟೇ ಕಡಿಮೆ ಜಮೀನಿದ್ದರೂ ಹಂಚಿಕೆಯ ಅನುಪಾತಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಪ್ರತಿ ರೈತನಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಜಾಗ ಒದಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ನಾಲ್ಕು ಗುಂಟೆ (೦.೧ ಎಕರೆ)ಯ ಕೃಷಿಕನಿಗೂ ಎರಡು ಗುಂಟೆಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆ ತೆಗೆಯುವ ಅವಕಾಶ. ಎಲ್ಲ ರೈತರಿಗೆ ಜಮೀನು ವಿತರಿಸಿದ ಬಳಿಕ, ನೀರಗಂಟಿಯ ಕೆಲಸ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಭತ್ತವನ್ನೇ ಬೆಳೆಯುವ ಕಾರಣ, ನಿಗದಿತವಾಗಿ ಎಲ್ಲರ ಜಮೀನಿಗೂ ನೀರು ಹರಿಸುತ್ತಾ ಬೆಳೆ ರಕ್ಷಿಸುವುದು ಆತನ ಕೆಲಸ. ಬೆಳೆ ಕೊಯ್ಲು ಆದ ಬಳಿಕ 'ನೀರಗಂಟಿ'ಯ ಕೆಲಸಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿ ರೈತನೂ ಒಂದು ಭಾಗ ಭತ್ತ ನೀಡುತ್ತಾನೆ (ಆನಂದ ತೀರ್ಥಪ್ಯಾಟಿ; ೨೦೦೫;೧೧೧).

ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿನ ಜಲವಿತರಣೆ ಹಾಗೂ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ 'ಫಡ್' ಪದ್ಧತಿ

ಪೀಠಿಕೆ : 'ಫಡ್' ಎನ್ನುವುದು ನೀರಾವರಿ ಮೂಲಕ ಒಂದೇ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುವ, ಪಕ್ಕಪಕ್ಕವಾಗಿರುವ ಕೃಷಿಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಒಂದು ಗುಂಪು. 'ಫಡ್' ಪದ್ಧತಿ ಎಂದರೆ ಫಲಾನುಭವಿಗಳ ತಂಡವೊಂದು ನೀರಾವರಿಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ವಾಯುವ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಸಣ್ಣ ನೀರಾವರಿ ಕಾಮಗಾರಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನೀರಾವರಿ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಪದ್ಧತಿ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಸಣ್ಣವು. ಭೂಮಿಮಟ್ಟ ಸಮವಾಗಿಲ್ಲ - ಆದರೂ ಸಹ ಜಲಪ್ರಮಾಣ ನಿಗದಿ, ನ್ಯಾಯಯುತವಾದ ಜಲ ವಿತರಣೆ, ಬೆಳೆಗಳ ಸರದಿ ಹಾಗೂ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ರೈತರು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದ ಮೂಲಕ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಜಲ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ವಾಯುವ್ಯ ಭಾಗದ ತಾಪಿ ನದಿಯ ಜಲಾನಯನ ಪ್ರದೇಶದ ಪಂಜರಾ. ಮೋಸಮ್ ಹಾಗೂ ಆರಾಂ ನದಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲಾಗಿದೆ. ಈ ನದಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂಧಾರಾ ಅಥವಾ ಒಡ್ಡುಗಳ ಸಾಲುಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ಹರಿದು ಬರುವ ನೀರು ಬರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಮಳೆಗಾಲ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆಯೂ ಗಮನಾರ್ಹ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನೆರೆ ಬಂದು ಚಳಿಗಾಲ ಹಾಗೂ ಬೇಸಿಗೆ ಕಾಲುಗಳಲ್ಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ನೀರಾವರಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಫಲಾನುಭವಿಗಳೇ 'ಫಡ್' ಪದ್ಧತಿ ದ್ವಾರ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ, ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ, ಹಾಗೂ ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೂ ನದಿಗೆ ಅಡ್ಡಲಾಗಿ ನೀರನ್ನು ತಿರುಗಿಸಲು ಒಂದು ತಗ್ಗು ಒಡ್ಡು, ದಡವ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಕಾಲುವೆ ಹಾಗೂ ನೀರಾವರಿಗಾಗಿ ಹಂಚಿಕೆ ಏರ್ಪಾಡು ಇರುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಒಡ್ಡಿನ ಕೆಳಗಿನ ನೀರಾವರಿ ಪ್ರದೇಶ ೪ ರಿಂದ ೧೯೨ ಹೆಕ್ಟೇರ್‌ಗಳವರೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಫಲಾನುಭವಿಗಳು ಈ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ದೇಣಿಗೆ ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗೂ ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಶ್ರಮಿಕರನ್ನು

ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ರಕ್ಷಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂರಕ್ಷಣಾ ನಿಧಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯೂ ಫಲಾನುಭವಿಗಳದೇ. ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಫಲಾನುಭವಿಗಳು ಹೇಗೆ ಜಾರಿಗೆ ತರಬೇಕು? ಲೆಕ್ಕಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಇಡಬೇಕು? ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸರ್ಕಾರ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ರೂಪಿಸಿತು ಎಂದು ದಾಖಲೆಗಳು ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಜಲನಿರ್ವಹಣಾ ಸಮಿತಿ

ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಕಟ್ಟೆಯ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನೀರಾವರಿಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗಾಗಿ ಪಂಚರ ಸಮಿತಿ ಇರುತ್ತದೆ. ನೀರಾವರಿ ರೈತರೆಲ್ಲಾ ಚುನಾಯಿಸುವ ಸಮಿತಿ ಅದು. ಸಮಿತಿಯ ಸದಸ್ಯರು ಅಂದರೆ ಪಂಚರು ಫಡ್‌ನಲ್ಲಿ ನೀರಾವರಿ ರೈತರಾಗಿರಬೇಕು. ಸಮಿತಿ ವರ್ಷ ವರ್ಷಕ್ಕೂ ನೀರಾವರಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿಯನ್ನು ನೇಮಿಸುತ್ತದೆ. ರೈತರ ಹಾಗೂ ನೀರಾವರಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿಯ ದೂರುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುತ್ತದೆ, ಹಾಗೂ ನೀರನ್ನು ನಿಗದಿ ಮಾಡುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕಾರ್ಯನೀತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಲನಿರ್ವಹಣೆ

ಇಡೀ ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು 'ಫಡ್'ಗಳಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಫಡ್‌ಗಳ ವಿಸ್ತಾರ ಭೂಮೇಲ್ಮೈ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಅನುಸಾರವಾಗಿ ಕೆಲವೇ ಹೆಕ್ಟೇರುಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ೫೦ ಹೆಕ್ಟೇರುಗಳವರೆಗೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಫಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಇಡಲಾಗುವುದು. ನಾನಾ ಫಡ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಯಾವ ಬೆಳೆ ಇಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಮಳೆಗಾಲಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಂಚೆಯೇ ರೈತರ ಸಭೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತದೆ. ನೀರಾವರಿ ಆಗುವ ಕ್ರಮ ತಲೆಭಾಗದಿಂದ ತುದಿಯವರೆಗೆ. ಮೇಲಿನ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿರುವ ಫಡ್‌ಗೆ ನೀರಾವರಿ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಕಾಲುವೆಯ ಎಲ್ಲ ನೀರನ್ನೂ ಅದೇ ಫಡ್‌ಗೆ ಬಿಡಲಾಗುವುದು. ಫಡ್ ತಲೆಭಾಗದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ಮೊದಲು ನೀರಾವರಿ. ಅನಂತರ ಪಕ್ಕದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ. ಹೀಗೆಯೇ ತುದಿಯವರೆಗೂ ನೀರಾವರಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಳೆಗಾಲ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ರೈತರ ಇನ್ನೊಂದು ಸಭೆ ಸೇರುತ್ತದೆ. ನದಿಯಲ್ಲಿ, ಕಾಲುವೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ನೀರಿನ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ನೀರನ್ನು ಹೇಗೆ ಹಂಚಬೇಕು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನ ಮತ್ತು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನೀರಿನ ಹಂಚಿಕೆ ನಡೆಯುವುದು ಫಡ್ ನೀರಾವರಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿಯಿಂದ. ಬೆಳೆ ಸರದಿಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಪಾಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿದವರಿಗೆ ಸಮಿತಿ ಜುಲ್ಮಾನೆ ಹಾಕುತ್ತದೆ. ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನೀರು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಹೇಗೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದೋ ಅದನ್ನು ನೀರಾವರಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಭೂಮಾಲೀಕನಿಗಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಆತನ ಕುಟುಂಬದವರಿಗಾಗಲಿ ತಮ್ಮ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನು ಹಾಯಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂರಕ್ಷಣೆ

ಒಡ್ಡಿನ ಕಟ್ಟಡದ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಹಾಗೂ ದುರಸ್ತಿಯ ಹೊಣೆ ಸರ್ಕಾರದ್ದು. ಕಾಲುವೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ರಕ್ಷಣೆಯಾದರೂ ನೀರಾವರಿ ರೈತರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಕಾಲುವೆ ಜಲವನ್ನು ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಎರಡು ಸಲ ಮೇ ಹಾಗೂ ಅಕ್ಟೋಬರ್‌ನಲ್ಲಿ ಚೊಕ್ಕಟ ಮಾಡಲಾಗುವುದು. ಏಪ್ರಿಲ್-ಮೇನಲ್ಲಿ ಸಭೆ ಆದ ಒಡನೆಯೇ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಅಗತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ರೈತರಿಗೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಮೂಲಕ ತಿಳಿಯಪಡಿಸಲಾಗುವುದು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಫಲಾನುಭವಿ ಕುಟುಂಬವೂ ಎತ್ತುಗಳನ್ನು, ದೈಹಿಕ ಶ್ರಮವನ್ನು ನೀಡಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಎತ್ತು ಮತ್ತು ಶ್ರಮ ನೀಡದ ಕುಟುಂಬಗಳು ನಗದು ಸಲ್ಲಿಸಬೇಕು. ಹಂಚಿಕೆಯ ಕಾಲುವೆಯಿಂದ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ನೀರು ಹಾಯಿಸುವ ಜಲಮಾರ್ಗದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ನೀರಾವರಿ ರೈತರೇ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಕಾಲುವೆಯಿಂದ ಹಿಡಿದು ತನ್ನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ನೀರು ತಲಪುವವರೆಗಿನ ಜಲಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದು ರೈತನ ಜವಾಬ್ದಾರಿ.

ನೀರಾವರಿ ಸಿಬ್ಬಂಧಿ

ನೀರಾವರಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೇಲ್ವಿಚಾಕರು, ನೀರಾಳುಗಳು (ವಾಟರ್ ಮೆನ್) ಮತ್ತು ಕಾವಲುಗಾರರು ಇರುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಸಮಿತಿ ನೇಮಿಸುತ್ತದೆ. ಇವರು ಜಲವಿತರಣೆ ಹಾಗೂ ಸಂರಕ್ಷಣಾ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಭಾಗವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೀರಾವರಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಫಡ್‌ಗೆ ಹಾಯುತ್ತದೆಯೋ ಅದರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ನೀರು ಹಾಯಿಸುವುದು ನೀರಾಳಿನ ಕೆಲಸ. ರೈತರು ಅದನ್ನು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕರು, ನೀರಾಳು ಹಾಗೂ ಕಾವಲುಗಾರ ಕೆಲಸದ ಮೇಲೆ ಉಸ್ತುವಾರಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವೇತನ ಸಲ್ಲುವುದು ನಗದಾಗಿ ಇಲ್ಲವೇ ವಸ್ತುರೂಪದಲ್ಲಿ. ಕೆಲವು ಸಲ ಭಾಗಶಃ ನಗದಾಗಿ, ಭಾಗಶಃ ವಸ್ತುರೂಪದಲ್ಲಿ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ರೈತನು ಫಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯಲಾದ ಫಸಲಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸಂದಾಯ ಮಾಡಬೇಕು. ಸಮಿತಿಯಿಂದ ನೀರಾವರಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ನೇಮಕ ಹೊಂದುವ ಮುನ್ನ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮಿತಿಯ ಜೊತೆಗೆ ಕರಾರು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ತಪ್ಪಿತಸ್ಥರು

೧. ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿ (ಸರದಿ ಬಿಟ್ಟು) ನೀರು ಪಡೆಯುವುದು.

೨. ಜಲಮಾರ್ಗವನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸದಿರುವುದು.

೩. ನಾಲೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳದಿರುವುದು.

ಅನಧಿಕೃತ ನೀರು ಬಳಕೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿ ಮೇಲ್ವಿಚಾರಕ ಸಮಿತಿಗೆ ವರದಿ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಜುಲ್ಮಾನೆ ರೂಪದ ಶಿಕ್ಷೆಯನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗುವುದು. ಜಲಮಾರ್ಗ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೆ, ನೀರಾವರಿ ಸರದಿ ಸಿಗದಿರುವ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬಹುದು.

ನಾಲೆ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರಮದ ರೂಪದಲ್ಲೋ ಇಲ್ಲವೇ ಹಣದ ರೂಪದಲ್ಲೋ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳದೇ ಇದ್ದರೆ, ಅನಧಿಕೃತವಾಗಿ ನೀರು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆಯೇ ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು. ಆದರೆ ಅಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳು ತುಂಬ ವಿರಳ.

ಪದ್ಧತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ

ಈ ಪದ್ಧತಿ ಸಲೀಸಾಗಿ ನಡೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳು ಇವು.

೧. ಉಪಘಟಕಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿಗೆ ನೀರಿನ ನಿಗದಿ ಹಾಗೂ ಹಂಚಿಕೆ.

೨. ಒಡ್ಡು ನಾಲೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ ಹಾಗೂ ದುರಸ್ತಿಗಾಗಿ ಮಾನವ ಮತ್ತಿತರ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ.

೩. ವಿವಾದಗಳ ಇತ್ಯರ್ಥ.

ಇಡೀ ತಂಡವನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯೆಂದರೆ ಜಮೀನುಗಳಿಗೆ ನೀರು ಒದಗಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಎಲ್ಲರ ಕಾಳಜಿ (ಸಾಮೂಹಿಕ ಸಾಮಾನ್ಯ ಆಸಕ್ತಿ). ತಾವೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಇರದಿದ್ದರೆ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತೊಂದರೆ ಎಂದು ಸದಸ್ಯರು ಬಲ್ಲರು. ಆಯಾ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಎಷ್ಟು ಬಲವಾಗಿದೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ನಿದರ್ಶನ - ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸ್ಥಳೀಯ ಮೇಲಾಟಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ - ರೈತರ ತಂಡಗಳು ಜಲ ನಿರ್ವಹಣೆ ಹಾಗೂ ಹಂಚಿಕೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಮರಸವಾಗಿ ಕಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು. ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾಳಜಿಯೇ ಆದರೂ, ತಂಡಕ್ಕೆ ಸ್ಥಿರತೆ ದೊರಕುವುದು ಭಾಗವಹಿಸುವ ಸದಸ್ಯರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನ್ಯಾಯಸಮ್ಮತವಾಗುವಂತೆ ನಿಯಮಗಳನ್ನ ರಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ. ಇದು ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆ. ಎಲ್ಲ ರೈತರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯ ಹಾಗೂ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆಯ ಅರಿವು ಇರುತ್ತದೆ. ಸದಸ್ಯರ ಹಾಗೂ ಪಂಚರ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಿಗದಿಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಘರ್ಷಣೆ ಆಗದಿರಲಿ ಎಂದೇ ನೀರು ಹಾಯಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಫಲಾನುಭವಿಗಳೇ ನೇಮಿಸಿ, ವೇತನ ನೀಡುವ ನೀರಾವರಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿಗೆ ವಹಿಸಿದ್ದು, ಅಚ್ಚುಕಟ್ಟನ್ನು ಫಡ್ (ತಾಕು)ಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿರುವುದು ಹಾಗೂ ಪ್ರತಿ ಫಡ್‌ನಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಬೆಳೆ ಇರುವಂತೆ ಯೋಚಿಸುವುದು ನೀರಾವರಿ ಹಂಚಿಕೆಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ಒಂದೊಂದು ಫಡ್‌ನ ನೀರಿನ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಫಡ್‌ನಿಂದ ಇಡೀ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೀರು ಹಾಯಿಸಬಹುದು.

ಸಂರಕ್ಷಣೆ ನಡೆಯುವುದು ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಪ್ರಯತ್ನದಿಂದ ಮತ್ತು ನೀರಾವರಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿಗೆ ವೇತನ ನೀಡುವುದು ವಸ್ತುರೂಪದಲ್ಲಿ. ಸಿಬ್ಬಂದಿಗೆ ಫಸಲಿನಲ್ಲಿ ನಿಗದಿಯಾದ ಒಂದು ಪಾಲನ್ನು ನೀಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿ ವರ್ಗವೂ ಬೆಳೆ ತೆಗೆಯುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಳಪಟ್ಟಿರುತ್ತದೆ. ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ಕ್ಷೇತ್ರ ಸಾಮೂಹಿಕ

ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಯೇನೋ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಫಡ್ ಪದ್ಧತಿಯ ಅನುಭವ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಫಡ್ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮೊದಲೇ ಸಮ ಮಾಡಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಹಾಯಿಸಿದ ನೀರು ಪೋಲಾದುದು ಕಂಡುಬಂದಿಲ್ಲ.

ಫಡ್ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ನೀರಾವರಿ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಗುರುತು ಮಾಡುವುದು ಸಾಲಿಯಾನ ಸರಾಸರಿ ಹರಿಯುವ ಪ್ರಮಾಣದ ಮೇಲೆಯೇ ವಿನಾ, ಒಳ್ಳೆ ಮಳೆಯಾದ ವರ್ಷದ ಹರಿಯುವಿಕೆ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲ. ಸಮೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಮಳೆ ಬಿದ್ದ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ನೀರಾವರಿ ಆಗುವ ಪ್ರದೇಶ ಏನಿದ್ದರೂ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಪ್ರದೇಶವಷ್ಟೇ. ಇದರಿಂದ ಈ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಪ್ರದೇಶದ ರೈತರಿಗೆ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಒಮ್ಮೆ ತಮಗೆ ನೀರು ಸಿಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವುದು ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಅಂಥ ಪ್ರದೇಶ ಇರುವುದು ಬಹುತೇಕ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ. ಇದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರ್ಯಯೋಗ್ಯವೂ ನಿರ್ವಹಣ ಸುಲಭವೂ ಆದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಸರಾಸರಿ ಪ್ರಮಾಣದಷ್ಟು ನೀರು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲದಿರುವ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳೆ ಮಾದರಿಯನ್ನೇ ನೀರನ್ನು ಪಡಿತರ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಒದಗಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಹೊಸದಾಗಿ ಅನುಗೊಳಿಸಿದ ನೀರಾವರಿ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ನೀರಾವರಿ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವಂತೆ, ಜಲನಿರ್ವಹಣೆ ಹಾಗೂ ವಿತರಣೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಫಲಾನುಭವಿಗಳನ್ನು ಒಳಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಗತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಇಂದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರಿವು ಮೂಡುತ್ತಿದೆ. ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಫಲಾನುಭವಿ ರೈತರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಜೊತೆಗೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಈ ಭಾವನೆ ಇದೆ. ಏನೆಂದರೆ ಅದರಿಂದ ಹಂಚಿಕೆಯ ವೆಚ್ಚ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಫಲಾನುಭವಿಗಳಿಗೆ ಇರುವ ಸ್ಥಳೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಅರಿವು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದ ಸರ್ಕಾರ ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು, ತೊಂದರೆಗಳನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ಯಾವಾಗಲೂ ಗ್ರಹಿಸಲಾರದು. ಭೂಹಿಡುವಳಿಗಳು ಚಿಕ್ಕವೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಫಲಾನುಭವಿ ರೈತರು ಒಂದುಗೂಡಿ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಂದು ಸಮುದಾಯದ ಆಸ್ತಿಯಂತೆ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಫಡ್ ಪದ್ಧತಿಯ ಯಶಸ್ಸು ತೋರಿಸುತ್ತದೆ.

ಆಕರ : ವಾಟರ್ ಮ್ಯಾನೇಜ್‌ಮೆಂಟ್ ಥ್ರೂ ಫಾರ್ಮರ್ಸ್ ಆರ್ಗನೈಜೇಷನ್-ಫಡ್ ಸಿಸ್ಟಮ್ ಎ ಕೇಸ್ ಸ್ಟಡಿ ಬೈ ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಕುಲಕರ್ಣಿ ಅಂಡ್ ಆರ್.ಕೆ. ಪಾಟೀಲ್ ಪ್ರಸೆಂಟ್‌ಟೆಂಡ್ ಟು ದಿ ಟ್ವೆಲ್ತ್ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಆಫ್ ಇಂಟರ್‌ನ್ಯಾಷನಲ್ ಕಮಿಷನ್ ಆನ್ ಇರಿಗೇಷನ್ ಅಂಡ್ ಡ್ರೈನೇಜ್.

ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥ ಮತ್ತು ನಿಯತಕಾಲಿಕೆಗಳು

ಕನ್ನಡ

೧. ಆನಂದ ತೀರ್ಥಪ್ಯಾಟಿ, ೨೦೦೫, ನೀರು ಸಕಲರಿಗೂ ಸಮಪಾಲು, ಪ್ರಜಾವಾಣಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ದರ್ಶನ, ಬೆಂಗಳೂರು ದ ಪ್ರಿಂಟರ್ಸ್ ಮೈಸೂರು ಪ್ರೈವೇಟ್ ಲಿಮಿಟೆಡ್.

೨. ಕಸ್ತೂರಿ ನೀಲತ್ತಹಳ್ಳಿ, (ಅನು.) ೨೦೦೦, ಕರ್ನಾಟಕದಕಲ್ಲಿ ಕೆರೆ ನೀರಾವರಿ (Tank Irrigation in Karnataka A Historical survey by G.S Dikshith, G.R Kuppuswamy & S.K. Mohan) ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ.

೩. ಸಿ.ಟಿ.ಎಂ. ಕೊಟ್ರಯ್ಯ, ೨೦೦೧, ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ನೀರಾವರಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಹಂಪಿ.

ಆಂಗ್ಲಭಾಷೆ

೧. Dikshit D.D; 1986, Agriculture; Irrigation and Historiculture in ancient srilanka, Delhi.

೨. Filliozat V (ed); 1980, the Vijayanagara Empire Domingo peace and F. Nuniz, New Delhi.

೩. I.K. Sharma, 1979, Rigvedic Culture, Delhi.

೪. Srinivasan T.M; water lifting Devices in Ancient India.

೪

ಕೊರಗ ಸಮುದಾಯ: ಆಧುನಿಕ ಮುಖಾಮುಖಿ

ಎಚ್. ನಾಗವೇಣಿ

ಹಸಿವು, ಬಡತನ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಅವಮಾನ ಎಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ, ಅಂತಃಶಕ್ತಿ, ವಿವೇಚನಾಶಕ್ತಿ, ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಉಡುಗಿಸಿ ನಿಸ್ತೇಜನನ್ನಾಗಿರಿಸಿ ನೇರ ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಬಹುದು. ಕರಾವಳಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಘೋರವಾದ ಬಡತನ, ಹಸಿವು ಹೀನಾಯವಾದ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ, ಶೋಷಣೆಯನ್ನು ಉಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ದಾಸ್ಯಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟ ಕುಲವೆಂದರೆ ಅದು ಕೊರಗರದ್ದು ಮಾತ್ರ.

ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂಸಾರೂಪಿಯಾಗಿರುವ ಜಾತೀಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯಡಿ ಬೆಳೆದುಬಂದಿರುವ, ವರ್ಣಾಧಾರಿತ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಕೊರಗರು ಸತ್ತ ದನ ತಿನ್ನುವ ಜನಾಂಗವೆಂಬ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದಲೂ ಹಾಗು ಹಸಿವು, ಬಡತನ, ಅವಮಾನದಿಂದ ದನಿಯಿಲ್ಲದೆ ಪ್ರತಿಭಟನಾ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ಉಡುಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವರು ಎಂಬ ಧೈರ್ಯದಿಂದಲೂ, ಇವರನ್ನು ಪಂಚಮರಲ್ಲಿ ಪಂಚಮರು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಇಡೀಯ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲೇ ಅಂತ್ಯಜರು ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, 'ಇವು ನಾಡಲ್ಲಿ ನೆಲಸ ತಕ್ಕವಲ್ಲ, ಇವುಗಳ ಬದುಕಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಬದುಕುವ ಶೈಲಿ ಆ ಕಾಡಿಗೇ ಸಮ' ಎಂದು ನಿರ್ದಯೆಯಿಂದ ಇವರಿಗೆ "ಕಾಡಿನವರು" ಎಂಬ ಕಿರೀಟವಿರಿಸಿ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯಧಾರೆ ಹಾಗೂ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಮತ್ತು ಕಾಡಿನಂಚಿಗೆ ಅಟ್ಟಲಾಯಿತು.

ದಾರುಣ ಹಸಿವಿನ ಜತೆ ಅಮಾನವೀಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಬಿಸಿಕೊಡುವ ನಾಡಿಗಿಂತ ನಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಸಹಬಾಳ್ವೆಗೆ ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಕಾಡು ಮತ್ತು ಕಾಡಿನ ಪ್ರಾಣಿಗಳೇ ಬಲು ಮಿಗಿಲು ಎಂದು ಕಾಡಿನಂಚಿಗೇ ಸೇರಿ ಅಲ್ಲಿನ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಂದ, ಕರಕುಶಲ ಕಸುಬುಗಳಿಂದ 'ತನ್ನ ಕಷ್ಟಗಳ ಜತೆ ತಾನು ಸುಖವಾಗಿದ್ದೇನೆ' ಎಂದು ಅಲ್ಲೇ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸತೊಡಗಿದ್ದ ಕೊರಗರನ್ನು ಮನುವಿನ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಂತಹ ಜಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠರು ನೆಮ್ಮದಿಯಲ್ಲಿರಲು ಬಿಟ್ಟಾರೆಯೇ? ಮನುವಿನ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ

ಹೇಳುವುದೇನು ತನ್ನ ಜೀವನಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ ಸಮಾಜದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ಪೂರ್ವಜರ ಅಧಿಕೃತ ಕಸುಬನ್ನೇ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕು - ಎಂದು. ಆದರೆ ಕೊರಗರು ಬರೇ ಕಾಡಲ್ಲಿದ್ದು ಜೀವನಕ್ಕಾಗಿ ಕಾಡನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುತ್ತ ಅಲ್ಲೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ವರ್ಣಾಶ್ರಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯು ಸೂಚಿಸಿರುವ ದೇವರ ಮತ್ತು ಉಳ್ಳವರ ಮನೆಯ ಜೀತ ಮತ್ತು ಅಜಲಿನಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಿಟ್ಟಿಚಾಕರಿಯನ್ನು ಮಾಡುವವರಾರು?

ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲ್ತುದಿಯನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವೈದಿಕಶ್ರೇಷ್ಠರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ವೈದಿಕ ಶ್ರೇಷ್ಠರಿಂದಲೇ ನಿರಂತರ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿಂದನೆಗೆ ಒಳಗಾಗುತ್ತಿದ್ದ, ಮತ್ತು ಪಂಚಮರಿಗಿಂತ ತುಸುವೇ ಮೇಲಕ್ಕಿದ್ದ ಶೂದ್ರ ಸಂಕುಲವೂ ಕೂಡಾ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರ ಹುನ್ನಾರದೊಳಗೆ ಬೆರೆತು ಕೊರಗರ ಕೊರಳಿಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಮಾನವೀಯ ವಾದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಬಿಟ್ಟಿಚಾಕರಿಯದ್ದೇ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಅಜಲಿನ ಕೆಲಸಗಳ ಜೀತದ ಹೊರೆ ಹೊರಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಆ ಹಿಂದೂಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿಷ್ಕ್ರೀಯರನ್ನಾಗಿರಿಸಿತು.

ಹೀಗೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಗಂಡಾಂತರವನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುವಷ್ಟು ಅಪಾಯಕಾರಿಯೂ ಅಮಾನವೀಯವೂ ಆಗಿರುವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಅಜಲು ಪದ್ಧತಿಗೆ ತಲೆಯೊಡ್ಡಿದ್ದ ಕೊರಗರು, ಇಂದು ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ನಾಗರಿಕ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾತ್ರವೇ ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವರಿನ್ನು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಸಿದ್ಧರಾಗಿಲ್ಲ. ಶತಮಾನಗಳಿಂದಲೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿ ಸಮಾಜ ಇವರ ಮೇಲೆ ಧರ್ಮಕರ್ಮದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಡೆಸಿರುವ ಮಾನಸಿಕ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ದೌರ್ಜನ್ಯದ ಗಾಯಭಯದಿಂದ ಅವರಿಗಿನ್ನೂ ಹೊರಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ.

ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಅತ್ಯಂತ ಹಿಂದುಳಿದ ಜನವರ್ಗವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವ ಕೊರಗರು ಒಂದು ಬುಡಗಟ್ಟಿಗಿರಬೇಕಾದಂತಹ ಎಲ್ಲ ಲಕ್ಷಣ ಬಾಹ್ಯಸ್ವರೂಪಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಬುಡಕಟ್ಟನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವಂತೆ ಈ ಜನಾಂಗವು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳನ್ನು, ತನ್ನದೇ ಆದ ತಂಡ-ಉಪತಂಡಗಳನ್ನು, ನಿರ್ಧಿಷ್ಟ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಹಾಗೂ ಸ್ವಂತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದರಲ್ಲದೆ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗುವ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆಚಾರವಿಚಾರ, ಸಂಪ್ರದಾಯ, ಸಂಸ್ಕಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಪದ್ಧತಿ, ವೇಷಭೂಷಣ, ಬದುಕುವ ಪರಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಸಮಾಜ ಇತರರಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನತೆಯುಳ್ಳದ್ದು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಾರಣ ೧೯೫೦ರಲ್ಲಿ ಈ ಕೊರಗ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಗಳ ಆದೇಶದಂತೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗವೆಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಘೋಷಣೆಯಾದ ನಂತರವೂ ಕೊರಗರು ಜೀತದ ಜೀವನದಿಂದ, ಅಜಲೆಂಬ ಅನಿಷ್ಟ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಟ್ಟುಪಾಡಿನಿಂದ, ಬಡತನದ ಕೂಪದಿಂದ

ಮೇಲೆದ್ದು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಕೊರಗ ಸಮುದಾಯದ ಕಷ್ಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕರುಣೆಯಿದ್ದ ಹಲವು ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರ ಸತತ ಪ್ರಯತ್ನ ಹಾಗೂ ಒತ್ತಡದಿಂದ ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರವೂ ೧೯೫೬ರ ಸಾಲಿನಿಂದ ಕೊರಗರನ್ನು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿತು.

ಈ ಎಲ್ಲ ಘೋಷಣೆಯ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೊರಗ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸುಧಾರಿಸಲು ಹಲವು ಯೋಜನೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ರೂಪಗೊಂಡವು. ಈ ಯೋಜನೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ನಿರಂತರ ಶ್ರಮ ಮತ್ತು ಅವಮಾನವನ್ನು ಉಂಡ ಕೊರಗ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸದೃಢಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ಈ ಸಮುದಾಯದವರ ಹೀನ ಬದುಕನ್ನು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೇ ನೋಡುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದ, ಮನುಷ್ಯ ವಿರೋಧಿಯಾಗಿರುವ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹಲವರ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಾಗಿತ್ತು.

ಎಲ್ಲರ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಂತೆ, ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಬುಡಕಟ್ಟಿನವರ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ಸುಧಾರಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ಯೋಜನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಆದಿವಾಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಕೊರಗರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿಯೇ ಹಲವು ಯೋಜನೆಗಳು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡವು. ಆದರೆ ಆ ಯೋಜನೆಗಳು ಕೊರಗ ಬುಡಕಟ್ಟನ್ನು ಎಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ, ಎಷ್ಟು ವೇಗದಲ್ಲಿ ತಲುಪಿದವು? ಆ ಕೆಲವು ಯೋಜನೆಗಳ ನಿಜ ಫಲಾನುಭವಿಗಳು ಯಾರ್ಯಾರು? ಎಂಬುದನ್ನು ಕೊರಗರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಘಗಳ ಒಕ್ಕೂಟದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಿಡಿಕಾರುತ್ತಾ ನೀಡುವ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿದಾಗ, ನನ್ನ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ತಟ್ಟನೆ ಏರಿ ಬಂದದ್ದು ನನ್ನ ಬಾಲ್ಯದ ಒಂದು ಚಿತ್ರಣ.

ಕೊರಗಿನ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿ ಪ್ರಕರಣ

ಅದು ಒಂದಾಣೆಗೆ ಎಂಟು ಖರ್ಜೂರದ ಹಣ್ಣು ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ. ಚಾವಡಿಯ ಮೇಲಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ಕೂತಿರುತ್ತಿದ್ದ ಅಮ್ಮನ ತೊಡೆಯೇರಿ ಕೂತರೆ, ಮನೆಯ ಮುಂದಿನ ಮೇಲಂಗಳದಿಂದ ದೂರದ ಗದ್ದೆ ತೋಟದವರೆಗೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪುಟ್ಟ ಪ್ರತಿಬಿಂಬದಂತಿರುವ ಚಿತ್ರಣ!

ಚಾವಡಿಯ ಕೆಳಅಂತಸ್ತಲ್ಲಿ ಅಂಗರ ಮೂಲ್ಯ, ಈರಪ್ಪ ಪೂಜಾರಿ, ಕೂಸಮ್ಮೊಲಿ ಅಕ್ಕಿ ಮುಡಿ ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮೇಲಂಗಳದಲ್ಲಿ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಗಿಂತ ಆಚೆಗೆ, ತಾನೇರಬಹುದಾದಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲೆ ನಿಂತು ಬಾಡಮುಗೇರ ಭತ್ತದ ಹಗ್ಗ ಹೊಸೆಯುವುದ ರಲ್ಲಿ ಮಗ್ನವಾಗಿದ್ದ. ಆತನ ಹೆಂಡತಿ ಬಿಯಲು ಆತನ ಬಲಭಾಗಕ್ಕಿರುವ ಕೊಟ್ಟಿಗೆಯ ಪಕ್ಕದ ಕೋಣೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಗರ ಮೂಲ್ಯನ ಹೆಂಡತಿಯ ಜತೆಗೆ ಭತ್ತ ಕುಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ತಲ್ಲೀನಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಕೆಳ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಮಾರಿಮನ್ಸ ಕರಿಯ ತನ್ನ ಅಳಿಯ ದೋಗುಮನ್ಸನ ಜತೆ ಸೇರಿ ಭತ್ತದ ಪಡಿಯ ಮೇಲೆ ಬೈಹುಲ್ಲು ಹೊಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಕೆಳ ಅಂಗಳದಿಂದ

ನೇರ ಕಾಣುವ ಕಂಬಳದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಬೂದಮಾಯಿಲ ಗದ್ದೆಯ ಹುಣಿ ಕಡಿಯುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಅವರವರ ಜಾತಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಏರಬೇಕಾದಷ್ಟು ಎತ್ತರಕ್ಕೇರಿ, ಸಾಗುವಳಿ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿರುವಾಗ ದೂರದ ಬೆಟ್ಟದ ಬೇಲಿಯಿಂದ ಕೂ.. ಎಂಬ ಶಬ್ದ ತೇಲಿ ಬಂದು ನೇರ ಅಮ್ಮನ ಕಿವಿಗೇ ಅಪ್ಪಳಿಸಿತು.

"ಚಾವಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಡಿ ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ಅಂಗರಮೂಲ ತಟ್ಟನೆ ಅಂದ 'ಓ ಇದು ಅವ್ನ ಹೆಣವೇ, ಏನೋ ಬೇಡವುದಕ್ಕೆ ಬಂದಿದಾನೆ....!" ಇನ್ನೇನು ಈರಪೂಜಾರಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಉತ್ತರ ಕೊಡಬೇಕೆನ್ನುವಷ್ಟರಲ್ಲಿನ 'ಕೂ...'ವಿನ ಜತೆಗೆ 'ದೆತ್ತಿಯೇ' ಎನ್ನುವ ಕರೆ ಬೇರೆ! ಅಮ್ಮ ಇನ್ನೊಂದು 'ಕೂ....' ಬರುವ ಮುನ್ನವೇ -

'ಬಾಡಾ... ಹೋಗೋ... ಆ ಮುದರ ಕೊರಗ ಕೂ... ಹಾಕ್ತಾ ಇದ್ದಾನೆ. ಏನಂತ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಬಾರೋ....'

'...ಅವನ್ದು ಯಾವಾಗ್ಲೂ ಇದ್ದದ್ದೆ, ಬೇಡುವ ಬಾಯಿಗೆ ಬರವುಂಟಾದೆತ್ತಿ? ಹೋಗೋ ಕರಿಯ ಅವನ್ದು ಏನೂಂತ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಬಾರನಾ...' ಬಾಡ, ದೆತ್ತಿ ಹೇಳಿದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೆಳಅಂಗಳಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಜಾತಿಯ ಕರಿಯಮನ್ಸನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿದ್ದ.

ಮನ್ಸ ಹಾಗೇ ಗದ್ದೆ ಇಳಿದು ಬಿಟ್ಟು 'ಓಯ್ ಮಾಯ್ಲಾ... ಅವನ್ದು ಏನಂತೆ ಕತೆ, ಸ್ವಲ್ಪ ಕೇಳನಾ...' ಎಂದು ಕೆಂಬರುಹಲ್ಲು ಬಿಡುತ್ತ ಬರೀಮೈಗೆ ಕೋಮಣವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಬದುವಿನ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಮಾಯಲನಿಗೆ ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿದ್ದ.

ಬೂದ ಮಾಯಿಲ..... ಬೇಲಿಯ ಬಳಿ ಸಾಗಿ ಮುದರ ಕೊರಗನಲ್ಲಿ ವಿಚಾರಿಸಿ, ಮತ್ತೆ ತಾನೇ ಸಾಗಿಬಂದು ಕೆಳ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದ್ದ ಕರಿಯ ಮನ್ಸನಿಗೆ ಸಂದೇಶ ತಲುಪಿಸಿದ್ದ. 'ಅವನ ಕೊರತಿ ಬೆಯ್ಯುವಿಗೆ ಏಳು ತಿಂಗಳಂತೆ. ನೀರಲ್ಲಿ ಹಾಕಿದ ಬೇಯಿಸಿದ ಮಾವಿನಕ್ಯಾ, ಮಿಡಿಉಪ್ಪಿನಕ್ಯಾ ತಿನ್ನುವ ಬಯಕೆಯಾಗಿದೆಯಂತೆ. ದೆತ್ತಿಗೆ ಹೇಳಬೇಕಂತೆ. ಸರಿ, ಮಾಯಿಲ ತಂದ ಸಂದೇಶ ಬಾಡಮುಗೇರನ ಮೂಲಕ ಅಮ್ಮನ ಕಿವಿ ಸೇರಿತು. ಅಮ್ಮನಿಗೆ ಬೈಯ್ಯುವಿನ ಬಸುರಿ ಬಯಕೆ ತೀರಾ ಸಹಜವೆನಿಸಿದ ಕಾರಣ ಹಾಗೂ ಮುದರ ಕೊರಗನೂ ಆ ಕುಟುಂಬದ ಅಜಲಿನವನಾದ ಕಾರಣ ತಟ್ಟನೆ ಅಮ್ಮ ಅಡುಗೆಮನೆ ಹೊಕ್ಕವರೇ ಒಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಗದ್ದವಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಬೇಯಿಸಿದ ಮಾವಿನಕ್ಯಾ, ನಾಲ್ಕು ಬೇಯಿಸಿದ ಹೆಬ್ಬಲಸಿನ ಕಾಯಿಗಳ ಜತೆಗೆ ಒಂದಷ್ಟು ಕೇನೆಕಂಡೆಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ಹೆಣ್ಣುಗಂಟೆಯ ಲ್ಲೊಂದಷ್ಟು ಮಿಡಿಉಪ್ಪಿನ ಕಾಯಿ ಹಾಕಿ ಅದನ್ನು ಮಣ್ಣಗದ್ದವಿನವಿಟ್ಟು ಅಂಗರಮೂಲ್ಯನ ಕೈಗೆ ಕೊಟ್ಟವರೇ, 'ಬಾಡನ ಮೂಲಕ ಕೊಟ್ಟು ಕಳುಹಿಸು' ಎಂದು ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಆತ ಅಂಗಳವಿಳಿದೊಡನೆ ತನ್ನ ಬಾಯಿಗಂಟಲಿಗೆ ಒಂದು ಮಾವಿನ ಮಿಡಿ ಎಸೆದುಕೊಂಡು, ಬಾಡ ಮುಗೇರನ ಕೈಗಳಿಗೆ ಮಣ್ಣಗದ್ದವು ಮತ್ತು ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿ ಗೆರಟೆ ಕೊಟ್ಟು 'ಜಾಗ್ರತೆ ನಿಧಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಮುದರನಿಗೆ ತಲುಪಿಸು' ಎಂದು ಅಮ್ಮನಿಗೆ ಕೇಳಿಸುವಂತೆ ಗದರಿ ಮರಳಿ ಚಾವಡಿಯೇರುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ಬಾಡ ಮುಗೇರ ತನ್ನ ಪಾಲಿನ ಮಿಡಿಯೊಂದನ್ನು

ಬಾಯಿಗೆಸೆದುಕೊಂಡನಲ್ಲದೆ ಜತೆಗೆ ಒಂದು ಬೇಯಿಸಿದ ಮಾವಿನ ಕಾಯನ್ನು ತನ್ನ ಬೀಯಲುವಿಗಾಗಿ ಭತ್ತದ ಪಡಿಯ ಮೇಲೆ ಅಡಗಿಸಿಟ್ಟು, ನೇರ ಕೆಳ ಅಂಗಕ್ಕಿಳಿದವನೇ 'ತಗೊಳನಾ... ಸೀದಾ ಹೋಗಿ ಮುರರನಿಗೆ ತಲಪಿಸಿ ಬಾ' ಎಂದು ತನ್ನ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕರಿಯ ಮನ್ಸನಿಗೆ ರವಾನಿಸಿದ್ದ.

ಕರಿಯಮನ್ಸ ಹಾಗೇ ನೇರ ಗದ್ದೆಹುಣಿಗಳಿದು ಹೋದವ ಮಾಯಿಲನ ಕೈಗಳಿಗದನ್ನು ತಲುಪಿಸುವ ಮುನ್ನ ಎರಡು ಕೇನೆ ಕಂಡೆಗಳನ್ನು, ಒಂದು ಹೆಬ್ಬಲಸಿನ ತುಂಡು, ಮತ್ತೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮಾವಿನ ಮಿಡಿಯನ್ನು ಸ್ವಾಹ ಮಾಡಿ, ಮಾಯಿಲನಿಗೆ ಎಚ್ಚರಿಸಿಯೇ ಹಿಂದಿರುಗಿದ್ದ. ನೋಡನಾ... ಆತನ ಕೊರತಿ ಬಸುರಿಗಿಂತ ನಮ್ಮ ದೆತ್ತಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು, ಕಳ್ಳ ಕೈ ಹಾಕಿ ಕೊಡಬೇಡ ಮತ್ತೆ... ನೋಡು' ಎಂದು ಎಚ್ಚರಿಸಿ ಹಿಂದಿರುಗುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ, ಬೇಲಿ ಬದಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮುದರ ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದವ ಮಾಯಿಲನ ಕೈಯಿಂದ ಒಂದು ಮಾವಿನಮಿಡಿ ಗಂಟಲು ಸೇರಿದೊಡನೆಯೆ ಗಬಕ್ಕನೆ ಗದ್ದೆಗೆ ಹಾರಿ ಬಂದವನೇ ಮಣ್ಣಿನ ಗದ್ದವು ಗೆರಟೆ ಸಮೇತ ಪರಾರಿಯಾಗಿದ್ದ.

ಸರಕಾರ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸುವ ಯೋಜನೆಗಳ ಫಲ ಉಣ್ಣುವ ವಿಚಾರದಲ್ಲಿ ಕೊರಗರಿಗೆ ಮಧ್ಯವರ್ತಿಗಳಿಂದ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಶೂದ್ರ, ಪಂಚಮರಿಂದಲೇ ಆಗುತ್ತಿರುವ ವಂಚನೆಗೆ ನನ್ನ ಬಾಲ್ಯದ ಈ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿ ಘಟನೆ ಒಂದು ಸಂಕೇತವಷ್ಟೆ.

ಸರಕಾರಿ ಸ್ವಉದ್ಯೋಗ ಯೋಜನೆಯಡಿ ಕೊರಗ ಸಮುದಾಯದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತಿರುವ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಗಿಡಗಳು ಕೊರಗರ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಹೂ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾವೆಯೇ ಎಂದು ಕೊರಗರ ಸಂಘಗಳ ಒಕ್ಕೂಟದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ, 'ಕೊರಗರಿಗೆ ಭೂಮಿ ಇದ್ದರೆ ತಾನೆ, ಆ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಗಿಡಗಳನ್ನು ನೆಡುವುದು... ಅವು ಹೂ ಬಿಡುವುದು. ವಾಸಿಸುವುದಕ್ಕೂ ಸ್ವಂತ ಭೂಮಿ ಇಲ್ಲದೆ ಕುಡಿಯುವುದಕ್ಕೂ ನೀರಿಲ್ಲದೆ, ಹಸಿವಿನಿಂದ ಕಂಗಾಲಾಗಿರುವ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಕೊರಗ ಆ ಮಲ್ಲಿಗೆ ಗಿಡಗಳನ್ನು ಏನು ಮಾಡಿಯಾನು? ಆ ದಿನದ ಹೊಟ್ಟೆಗಾಗಿ ಉಳ್ಳವರ ಮನೆಗೆ ಗಿಡ ಮಾರಿ ಅದರಿಂದ ಅಕ್ಕಿ ತರಬಲ್ಲ ಅಷ್ಟೆ.'

೧೯೯೩ಳರಿಂದ ಕೊರಗರು ನಡೆಸುತ್ತಿರುವ ಭೂಮಿ ಚಳವಳಿ ಕಾರಣದಿಂದ ಹಾಗೂ ಡಾ. ಮಹಮ್ಮದ್ ಪೀರ್ ಅವರ ವರದಿಯನ್ನಾಧರಿಸಿ, ಸರಕಾರಿ ಸ್ವಾಮ್ಯದ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನಿಗಮ ಕೊರಗರಿಗಾಗಿ ಪುನರ್‌ವಸತಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಮೊದಲ ಹಂತವಾಗಿ ೨೦೦೧-೦೨ರ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿ ಉಡುಪಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾರ್ಕಳ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ೨೨ ಮಂದಿ ಕೊರಗರಿಗೆ ತಲಾ ೨ ಎಕ್ರೆಯಂತೆ ಸ್ಥಳೀಯರಿಂದ ಭೂಮಿ ಖರೀದಿಸಿ ವಿತರಿಸಿತ್ತು. ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಕೊರಗರು ತಮ್ಮ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದಂತಹ ಎರಡು ಎಕ್ರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಂಡು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಏಣಿಕಟ್ಟಿ ಕೂತವರಂತೆ ಸಂತೋಷಿತರಾಗಿ, ಆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸಮತಟ್ಟುಗೊಳಿಸಿ ಕೃಷಿಯೋಗ್ಯಗೊಳಿಸುವ ಪರಿ ಹೇಗೆ... ನೀರಾವರಿ ಒದಗಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಗೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಆ

ಕೆಲಸಕ್ಕಾಗಿ ನಿಗಮದಿಂದ ಹತ್ತು ಸಾವಿರ ರೂಪಾಯಿ ಹಣವೂ ಬಂತು. ಆ ಸಮತಟ್ಟಿನ ಕೆಲಸ ಮುಗಿಯುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ನಿಗಮದಿಂದ ಒಂದು ನೋಟೀಸೂ ಜಾರಿಯಾಯಿತು. ಮಾರ್ಚ್ ೨೦೦೪ಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ತಮ್ಮ ಆರ್.ಟಿ.ಸಿ.ಯಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಲ್ಪಟ್ಟಂತೆ ಎರಡು ಲಕ್ಷ ರೂಪಾಯಿಗಳ ಸಾಲಕ್ಕೆ ಆಧಾರದಂತೆ ತಾವು ರೂ. ೫೦ ಸಾವಿರ ಅಸಲು, ರೂ. ೨೪೦೪೧ ಬಡ್ಡಿ ಹಾಗೂ ರೂ. ೧೧೦೭/-ನ್ನು ಸುಸ್ತಿ ಬಡ್ಡಿಯನ್ನಾಗಿ ಮರುಪಾವತಿಸ ತಕ್ಕದ್ದು. ನೋಟೀಸು ತಲುಪಿದ ಏಳು ದಿನಗಳೊಳಗೆ ಹಣ ಪಾವತಿಸದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಭೂಮಿ ಯನ್ನು ವರ ಮಾಡಿ ವಸೂಲಾತಿಗೆ ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಲಾಗುವುದು ಎಂಬ ಸಂದೇಶವುಳ್ಳ ಆ ನೋಟೀಸಿನಿಂದ ಕೊರಗರು ಕಂಗಾಲಾದರು. ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದಿಂದ ಬದುಕಬೇಕೆನ್ನುವ ಅವರ ಕನಸಿನ ಚಿಗುರೇ ಮುರುಟಿದಂತಾಗಿದೆ. ನಿರಂತರವಾಗಿ ಶೋಷಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರನ್ನು ಹೆತ್ತತಾಯಿಯಂತೆ ಪೋಷಿಸಬೇಕಾದ ಸರಕಾರವೇ ತಮ್ಮನ್ನು ಬೆನ್ನಲ್ಲಿ ಇರಿಯುವ ತಂತ್ರವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದು ಕೊರಗರ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೆ ಭರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗದ ಆಘಾತವಾಗಿದೆ.

ಸರಕಾರದ ಈ ನಯವಂಚನೆ ಕೊರಗರು ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ಕೆಣಕಿದಂತಾಗಿದೆ. 'ಈ ಭೂಮಿಯ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದ ನಮಗೆ ಎಲ್ಲರಂತೆ ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಗೌರವಯುತವಾಗಿ ಬದುಕುವ, ಭೂಮಿ ಅನುಭವಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ನಮ್ಮ ಹಕ್ಕು ನಮಗೆ ಮರಳಿಸಿ' ಎಂಬ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯ ನಡೆ, ಭೂಮಿ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಕೊರಗರ ಒಕ್ಕೂಟ ಆರಂಭಿಸಿದೆ.

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಅವಮಾನದಿಂದ ಬಳಲಿ ನಿಸ್ತೇಜರಾಗಿದ್ದ ಕಾಲವೀಗ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಕೊರಗರಲ್ಲಿ ಪ್ರಖರವಾದ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತನೆ, ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ನಾಯಕತ್ವವುಳ್ಳ, ನಿಖರ ವೈಚಾರಿಕ-ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಸ್ಪಷ್ಟತೆಯುಳ್ಳ ನಾಯಕರು ಉದಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಧ್ವನಿಯಿಲ್ಲದ ಕೊರಗರಿಗೆ ಧ್ವನಿಯಾಗಿ, ಸ್ಪಷ್ಟ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹೋರಾಟದ ದಾರಿ ತೋರಿಸುತ್ತ, ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಸತತ ಶ್ರಮಿಸುವ ಪ್ರಗತಿಪರ ಸಮಾಜವಾದಿ ಚಿಂತಕರು ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೂ ಅವರ ಬೆಂಗಾವಲಿಗಿವೆ.

ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಸಮಾಜವು ಕೊರಗರನ್ನು ಜಾತಿಪದ್ಧತಿಯ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಹಾಗೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಹಿಂಸಿಸಿ, ವಂಚಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಂದು ಎಚ್ಚತ್ತಿರುವ ಕೊರಗ ನಾಯಕರು, ಇದೀಗ ಜನಾಂಗಕ್ಕಾಗುವ ವಂಚನೆಯನ್ನು ತಕ್ಷಣವೇ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಬಯಲುಗೊಳಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಅವರು ಇದೀಗ ಅದೆಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮಮತಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ.

ಸುಮಾರು ವರುಷದ ಹಿಂದೆ ಪುತ್ತೂರಿನ ಬೆಟ್ಟಂಪಾಡಿ ಪಂಚಾಯತ್ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕೊರಗ ಕುಟುಂಬವೊಂದಕ್ಕೆ ಸರಕಾರದ ವೈಯಕ್ತಿಕ ನೀರಾವರಿ ಯೋಜನೆಯಡಿ ಬಾವಿ ಮತ್ತು ಪಂಪ್‌ಸೆಟ್ ಸೌಲಭ್ಯ ಮಂಜೂರಾಗಿತ್ತು. ಕೊರಗರ ಬಾವಿ ತೋಡುವ

ಗುತ್ತಿಗೆಯನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡ ನಮ್ಮ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮೇಲ್ತುದಿಯಲ್ಲಿರುವ ಗುತ್ತಿಗೆದಾರರು ಬಾವಿಲ್ಲಿ ನೀರು ಬಿದ್ದಿಲ್ಲವೆಂದು ಬಾವಿಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಅರ್ಧದಲ್ಲೇ ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಟ್ಟು ಸರಕಾರ ಕೊಟ್ಟ ಪಂಪ್‌ಸೆಟ್ಟನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಂಗಳಕ್ಕೊಯ್ದುದಲ್ಲದೆ ಆ ಕೊರಗ ಕುಟುಂಬದ ನೀರಾವರಿ ಯೋಜನೆಯಡಿ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದ ಹಾರೆ, ಪಿಕ್ಕಾಸು, ಗೊಬ್ಬರ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ತಮ್ಮ ಅಂಗಳಕ್ಕೇರಿಸಿಕೊಂಡರು. ಭಟ್ಟರ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಕೆರೆ ಬಾವಿಗೆ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲದ ಕಾರಣ ಅವರು ಕೊರಗನ ಬರಡು ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದ್ದ ಪಂಪಸೆಟ್‌ಗೆ ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟರೂ ಕೊರಗರ ನಾಯಕರ ಕೈಯಿಂದ ಪಾರಾಗುವುದು ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ.

ಕೊರಗ ಸಮುದಾಯ ತಮ್ಮ ಧ್ವನಿಗಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ 'ನಮ್ಮ ದನಿ' ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಕೊರಗರ ಪಂಪ್‌ಸೆಟ್ ಭಟ್ಟರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ' ಎಂಬ ಪತ್ರಿಕಾ ಬರಹದ ಮೂಲಕ ಉಳ್ಳವರು ಜಾತಿಶ್ರೇಷ್ಠರು ತಮ್ಮ ಪಂಪಸೆಟ್, ಹಾರೆ, ಪಿಕ್ಕಾಸಿಗಳನ್ನು ನುಂಗುವ ಮೂಲಕ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥರು, ಮುಗ್ಧರನ್ನು ವಂಚಿಸುವ ಪರಿಯನ್ನು ಇಡಿಯ ಸಮಾಜಕ್ಕೇ ವರದಿ ಮಾಡಿದರು.

ಅಂದು ಒಂದಾಣೆಗೆ ಎಂಟು ಖರ್ಜೂರ ಸಿಗುತ್ತಿದ್ದ ನನ್ನ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಅಜಲಿನ ಮುದರ ಕೊರಗ, ಕೊರತಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಉಪ್ಪಿನಕಾಯಿಯ ಗೆರಟೆಯಲ್ಲಾದ ವಂಚನೆ ನಡೆದದ್ದು ಯಾರಿಂದ? ಆತನಿಂತೆಯೇ ಅಥವಾ ಆತನಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಡಿಮೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ, ಬಡತನದ ಬೇಗೆಯನ್ನುಣ್ಣುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಳಜಾತಿಯ ಶೂದ್ರರಿಂದ ಹಾಗೂ ಹೊಲೆಯರೆಂದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರಿಂದ ಜರಿಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಪಂಚಮರಲ್ಲೇ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಮುಗೇರ, ಮುಂಡಾಲ, ಮಾನ್ಯ ಜಾತಿಯವರಿಂದ.

ಈ ಘಟನೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಂಡಾಗಲೆಲ್ಲ ಡಾ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಜಾತ್ಯಾಧಾರಿತ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯೊಂದು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಬದುಕಿನ ವಿವಿಧ ಮಜಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಬರೆ ಹಾಕಿಸಿಕೊಂಡ ಅಂಬೇಡ್ಕರರು ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜವನ್ನು ಕುರಿತು ಹೀಗನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಈ ಸಮಾಜದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ವಿನ್ಯಾಸ ಹೇಗಿದೆಯೆಂದರೆ ಪ್ರತೀ ಜಾತಿಯು ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಂತದಲ್ಲಿದ್ದು, ಪ್ರತೀ ಜಾತಿಯೂ ಕೂಡಾ ತನಗಿಂತ ಕೆಳಗಿರುವ ಜಾತಿಯನ್ನು ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಹಾಗೂ ತನ್ನ ಮೇಲಿರುವ ಜಾತಿಯನ್ನು ಓಲೈಸುತ್ತ ತೊಡಗುತ್ತದೆ. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಈ ಸಂಕೀರ್ಣತೆಯ ಕಾರಣದಿಂದ ಪ್ರತೀ ಜಾತಿಯೂ ಅದು ಮೇಲ್ಜಾತಿಯಾಗಲಿ, ಹಿಂದುಳಿದ ಕೆಳಜಾತಿಯಾಗಲಿ ಅಥವಾ ದಲಿತ ಜಾತಿಯಾಗಲೀ ತಮ್ಮಲ್ಲೇ ಸ್ಥರೀಕರಣವನ್ನೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ತಾರತಮ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗುತ್ತವೆ' ಎಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿರುವುದು ಇಂದಿಗೂ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತ.

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ರಚನೆಯಾದ ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಜಾತಿ ತಾರತಮ್ಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಹಾಗೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿನ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನ ಅವಕಾಶವನ್ನು ನೀಡಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾಯಿತು. ಅಸಮಾನತೆಯಿಲ್ಲದ ನವಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ಜೀವರಕ್ಷಕ ಕವಚದಂತೆ ಬೇಕಾದಂತಹ, ಅಸ್ಪೃಶತಾ ಅಪರಾಧ ಶಾಸನ, ನಾಗರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳ ರಕ್ಷಣಾ ಶಾಸನ ಹಾಗೂ ಅನುಸೂಚಿತ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ದೌರ್ಜನ್ಯ ಪ್ರತಿಬಂಧಕ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಶಾಸನಗಳ ಅಳವಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು. ಈ ಅಳವಡಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಕೊರಗರ ಬದುಕುವ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಚ ಬದಲಾವಣೆಯಾದರೂ ಕೊರಗರನ್ನು ನಿಕೃಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾದ ಅಜಲು ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೊಡೆದಟ್ಟ ಕೊರಗರ ನಾಯಕರು ಕಳೆದ ವರುಷದವರೆಗೂ ಸರಕಾರದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಒತ್ತಡ ತಂದು 'ಅಜಲು ನಿಷೇಧ ಕಾಯಿದೆ'ಯ ಜಾರಿಗೆ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗಿ ಬಂದದ್ದು ನಮ್ಮ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಒಂದು ಕ್ರೂರ ವ್ಯಂಗ್ಯವೇ ಸರಿ.

'ಕೊರಗರ ಅಜಲು ಚಾಕರಿಯು ಅವರ ಸಂಪಾದನೆಯ ಮೂಲ, ಅದಕ್ಯಾಕೆ ಕಲ್ಲು ಹಾಕುತ್ತೀರಿ' ಎಂದು ಮೇಲಜಾತಿಯವರು ಇಂದಿಗೂ ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಕೊರಗ ಜನಾಂಗದ ನಾಯಕ ಕಣ್ಣಲ್ಲೇ ಅಸಹನೆ, ಆಕ್ರೋಶದ ಕಿಡಿ ಹಾರಿಸುತ್ತ ಆ ವಾದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ ಹೀಗಿದೆ. 'ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಅನ್ನುವಂತೆ ಅಜಲು ಚಾಕರಿ ಸಂಪಾದನೆಯ ಮೂಲವೆಂದಾದರೆ ಕೊರಗರು ಇಂದು ಎಲ್ಲರಂತೆ ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಮನೆಯನ್ನಾದರೂ ಸರಕಾರದ ಸಹಾಯ ಇಲ್ಲದೆಯೇ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳಂತೆ ಕೊರಗ ಸಮುದಾಯದಿಂದಲೂ ಒಂದಿಷ್ಟು ವೈದ್ಯರು, ಇಂಜಿನಿಯರುಗಳು ಹೊರಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಇದುವರೆಗೂ ಈ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯದಿಂದ ಹೊರಬಂದಿರುವುದು ಒಬ್ಬನೇ ಒಬ್ಬ ಇಂಜಿನಿಯರ್ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವಕೀಲ ಮಾತ್ರ; ಇನ್ನು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮೆಟ್ಟಿಲೇರಿದವರು ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಂದಿ ಮಾತ್ರ.

ಊರಿನ ಅಜಲನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಕೊರಗರ ಬುಟ್ಟಿಯೂ ಬೇಡ, ಮೊರವೂ ಬೇಡ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅವರಿಂದ ಕರಕುಶಲ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳಲು ನಿರಾಕರಿಸಿದರೆ, ಮತ್ತೆ ಕೆಲವರು "ಬಾಳಿಕೆ ಬರುವ ರಬ್ಬರ್ ಪ್ಲಾಸ್ಟಿಕ್ ಬುಟ್ಟಿ ಮೂರು ಕಾಸಿಗೆ ಸಿಗುವಾಗ, ಆರು ಕಾಸಿಗೆ ಕೊರಗರ ಬುಟ್ಟಿ ಯಾರಿಗೆ ಬೇಕು" ಎಂದು ಹೀಗಳೆದು ಮೂರುಕಾಸಿನ ಬೆಲೆಗೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಅಳಲು ಈ ಹಸಿದ ಹೊಟ್ಟೆಯ ಕೊರಗದ್ದು. ಉಳ್ಳವರ ಹಿತ್ತಲಿನಲ್ಲಿ ಅಜಲಿನ ನಿರಾಕರಣೆಯೂ ಕೂಡಾ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಕೊರಗರ ಹೊಟ್ಟೆಗೆ ಕಲ್ಲು ಹಾಕಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದಂತೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮ್ಮ ಗಾಂಧಿಯವರಿಗೊಂದು ಕನಸಿತ್ತು. ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಮಾನವ ಕುಲದ ನಿಜವಾದ ಶತ್ರುಗಳು ಎಂದೇ ನಂಬಿದ್ದ ಗಾಂಧಿಯವರಿಗೆ ಭಾರತದ ಜಾತಿವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮೇಲುಕೀಳು, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರ ವಿರೋಧವಿದ್ದರೂ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಅವಲಂಬಿಸಿರುವ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವೃತ್ತಿ ಅಥವಾ ಶ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಅಪಾರವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿತ್ತಲ್ಲದೆ, ಆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಸಬುಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿಯೇ ತಾನು ಬಯಸಿರುವಂತಹ ರಾಮರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಬೇಕೆಂಬ ಕನಸನ್ನು ಅವರು ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು.

ತನ್ನ ಜೀವನಾರ್ಥಕ್ಕಾಗಿ, ತನ್ನ ಕುಲದ ಅಧಿಕೃತ ಕಸುಬನ್ನೇ ಒಬ್ಬ ನಿರ್ವಹಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಬೇಕೆಂದು ನಮ್ಮ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಗಾಂಧಿಯವರು ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕಸುಬಿನ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತರಾದರೂ, "ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಕಸುಬುಗಳಿಗೂ ಸಮಾನವಾದ ಘನತೆ ಇರಬೇಕು ಎಂಬ ಅರಿವಿನೊಂದಿಗೆ ನಾವು ಮುಂದುವರಿದಲ್ಲಿ ಇದು ನಮ್ಮ ಸಮಾಜದ ಸೌಹಾರ್ದತೆಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಹಾಗೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಕಾರಣವಾಗಬಲ್ಲದು" ಎಂಬ ಅಭಿಮತವನ್ನೂ ಅವರು ಉಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು.

ಆದರೆ ಗಾಂಧಿಯವರ ಜೀವಿತಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ವರ್ಣವ್ಯವಸ್ಥೆಯಡಿ ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನ ಪೌರೋಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ದಕ್ಕಿದ ಘನತೆ, ಒಬ್ಬ ಕಮ್ಮಾರನಿಗೆ ದಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬ ಕಮ್ಮಾರನಿಗೆ ದಕ್ಕಿದ ಘನತೆ ಒಬ್ಬ ಅಗಸನಿಗೆ ದಕ್ಕಲಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಊರ ಅಜಲಿನ ಕೆಲಸ ನಿರ್ವಹಿಸಬೇಕಾದ ಕೊರಗನ ಕತೆ, ಘನತೆ ಹೇಗಿದ್ದೀತು?

ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದತ್ತ ಶಾಸನಗಳು, ನಗರದ ಆಸುಪಾಸಿನಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ಕೊರಗರಲ್ಲಿ ಒಂದಷ್ಟು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಶೈಲಿಯನ್ನು ಸಾಕಷ್ಟು ಬದಲಿಸಿದರೂ, ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಕೊರಗರು ಇಂದಿಗೂ ನಾವು ಈ ಭೂಮಿಗೆ ಭಾರವಾದವರು. ಯಾರಿಗೂ ಬೇಡವಾದ ನತದೃಷ್ಟರು ಎಲ್ಲರಿಗಿಂತಲೂ ಕೀಳು ಕುಲದವರು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಮುಕ್ತರಾಗಿಲ್ಲ.

ನಗರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೊರಗರು ಕೊಂಚ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರಾಗಿ, ನಗರದ ಥಳುಕಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಅಳಿವು ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎದುರಾದಾಗ ಸರಕಾರದ ಅಥವಾ ಖಾಸಗಿ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕೆಳದರ್ಜೆಯ ಕೆಲಸವನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಅಥವಾ ಸರಕಾರ ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸುವ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಷ್ಟನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಬಡತನವನ್ನು ನೀಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಹಳ್ಳಿಗಾಡಿನ ಕೊರಗರ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಬಡತನದ ತೀವ್ರತೆ ತೀರಾ ಶೋಚನೀಯವಾದುದು.

ಉಳ್ಳವರ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಜೀತವನ್ನೋ ಅಜಲಿನ ಚಾಕರಿಯನ್ನೋ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕೊರಗರನ್ನು ತೀರಾ ಹೀನಜಾತಿಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಭೂಮಾಲೀಕರು

ಕೃಷಿ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೃಷಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ನೈಪುಣ್ಯತೆಯೂ ಅವರಿಗೆ ದೊರಕಿರಲಿಲ್ಲ. ಕಾಡಲ್ಲಿ ದೊರೆವ ವಿವಿಧ ಬಿದಿರು ಬೀಳಲು, ಬೆತ್ತಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಬುಟ್ಟಿ, ಮೊರ, ತೊಟ್ಟಿಲು, ಕುತ್ತರಿಗಳನ್ನು ತಯಾರಿಸಿಕೊಂಡು ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ದಾರಿ ಕಂಡುಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಕಾಡಿನ ಉತ್ಪನ್ನಗಳಾದ ಜೇನು, ಮೇಣ, ಔಷಧೀಯ ಬೇರು-ನಾರು-ತೊಗಟೆ-ಹಣ್ಣುಗಳು ಕೂಡಾ ಅವರ ಹೊಟ್ಟೆಗಷ್ಟು ಗಂಜಿ ತಿಳಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರ ಕೈಗಾರೀಕರಣಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಒತ್ತು ಕೊಡತೊಡಗಿದಾಗ ಕಾಡುನಾಶದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಆರಂಭ ಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು. ಕಾಡುನಾಶವಾಗಿ ಕಾಂಕ್ರೀಟ್ ಕಾಡುಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗತೊಡಗಿದಾಗ ಅತ್ತ ಕಾಡೂ ಇಲ್ಲದೆ ಇತ್ತ ಸ್ವಂತ ಭೂಮಿಯೂ ಇಲ್ಲದೆ ಕೊರಗರ ಬದುಕು ಅಧೋಗತಿಗಿಳಿಯಿತು.

ಕಾಡು ಇದ್ದೆಡೆ ಸಾಗಿ ಅರಣ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ತರಬೇಕೆಂದರೆ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯ ನಿರ್ಬಂಧ. ಹಾಗೋ ಹೀಗೋ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರ ಕಣ್ತಪ್ಪಿಸಿ ಅರಣ್ಯದಿಂದ ಬಿದಿರು ಬೆತ್ತಗಳನ್ನು ತಂದು ಬುಟ್ಟಿ ಮೊರ ಹೆಣೆದರೆ ನಾಡಿನ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಬೇಡಿಕೆಯಿಲ್ಲ. ಊರ ಅಜಲಿನ ಕೊರಗರ ದಯನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಾನು ಬಾಲ್ಯದಿಂದಲೇ ಕಂಡವಳು.

ಊರಪ್ರಮುಖರು ಉಳ್ಳವರು ಮರಣಹೊಂದಿದರೆ ಸಾಕು - ಅಜಲಿನ ಮುದರ ಡೋಲು ಬಾರಿಸುತ್ತ ಊರವರಿಗೆ ಮರಣಸೂಚನೆ ನೀಡತೊಡಗುತ್ತಾನೆ. ಬೊಜ್ಜದ ದಿನದವರೆಗೂ ಈ 'ಸಾವಿನ ಡೋಲು' ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

ಊರಿಗೆ ಹಬ್ಬಹರಿದಿನ, ಜಾತ್ರೆ, ಕೋಲ, ಕಂಬಳ, ನೇಮ, ಮಾರಿಪೂಜೆಯ ಸಂಭ್ರಮ ಏರಲಿದೆ ಎಂದರೆ ಸಾಕು - ಅಜಲಿನ ಮುದರ ಎರಡು ದಿನಕ್ಕಿಂತ ತನ್ನ ಮುಂಚೆಯೇ ತನ್ನ ಪಡೆಯೊಂದಿಗೆ ಹೆಣಬಾರದ ಡೋಲನ್ನು ಕೊರಳಿಗೇರಿಸಿಕೊಂಡು, ಕೊಳಲೂದಿಕೊಂಡು ಊರಿಡೀ ಸುತ್ತಿ ಊರವರಿಗೆ 'ಹಬ್ಬ-ಉತ್ಸವದ ಮರ್ಯಾದೆ'ಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸುವುದರ ಜತೆಗೆ ತನ್ನ ದುಡಿಮೆಗೆ ತಕ್ಕ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ಊರ ಮನೆಮನೆಯವರಿಂದ ತಾನೇ ಬೇಡಿ ಪಡೆಯಬೇಕು.

ಊರ ಕಂಬಳದ ಹಿಂದಿನ ದಿನವೆ 'ಕಂಬಳದ ಮರ್ಯಾದೆ'ಯನ್ನು ಊರವರಿಗೆ ತನ್ನ ಕೊಳಲು ಡೋಲಿನ ಮೂಲಕ ಸಾರಿ ಬರುವ ಅಜಲಿನ ಮುದರ ಕೊರಗಿನ ಪಡೆ, ರಾತ್ರಿ ಯಡೀ ತಮ್ಮ ಕೊರತಿಯರೊಂದಿಗೆ ಕಂಬಳದ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ 'ಪನಿಕೊಲ್ಲುನ' ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಿ ಮರುದಿನ ಆ ಕಂಬಳದ ಕೆಸರುಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಣಗಳಂತೆ ಓಡಿ ಊರದೈವಕ್ಕೆ 'ಅಣಕು ಕೋಣಗಳ ಓಟ'ದ ಸೇವೆ ನೀಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮಾರಿಪೂಜೆಯ ದಿನ ಊರಮಾರಿಯನ್ನು ಅಟ್ಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತಿಗಿಂತ ಮೊದಲೇ ತಮ್ಮ ಕೊರಳಿಗೆ ಆ ಹೆಣಭಾರದ ಡೋಲನ್ನು ನೇತು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಊರಿನಂಚಿ ನವರೆಗೆ ಓಡಬೇಕಾದವರು ಈ ಅಜಲಿನ ಮುದರ ಕೊರಗನ ಪಡೆ.

ಉಳ್ಳವರ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಮದುವೆ-ಮುಂಜಿಗಳ ಸಂಭ್ರಮವೆದ್ದಾಗ ಲೇಸಿನೂಟದ ಎಂಜಲೆಲೆ ಹಿಡಿಯಲು ಬರಬೇಕಾದವರು - ಅಜಲಿನ ಮುದರ ಕೊರಗನ ಕೊಟ್ಟದವರು, ಕೊರಗನ ಕೊರತಿ ತನ್ನ ಮಹಿಳಾ ಪಡೆಯೊಂದಿಗೆ ಆ ಎಂಜಲೆಲೆ ಎಸೆಯುವ ಬೈಲಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾದು ಕೂತು, ಎಲ್ಲರು ಉಂಡಾಗಿ ಎಲೆ ಎಸೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕೊಳೆತ ಕರುಳಿನ ಮೇಲೆ ಮುಗಿಬೀಳುವ ಕಾಗೆಗಳಂತೆ ಎಂಜಲೆಲೆ ಮೇಲೆ ಮುಗಿಬಿದ್ದು ಅನ್ನ, ತರಕಾರಿ ಹೋಳುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಕೊನೆಗೆ ಅಲ್ಲೇ ಹರಿಯುವ ತೋಡಿನ ನೀರಲ್ಲಿ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅನ್ನವನ್ನೆಲ್ಲ ತೊಳೆದು, ಬಸಿದು, ಬೆಟ್ಟುಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಚಾಪೆ ಹಾಸಿ ಆ ಅನ್ನವನ್ನು ಒಣಗಿಸತೊಡಗುತ್ತಾರೆ; ಅದು ಮುಂದಿನ ದಿನಗಳಿಗಾಗಿ. ತರಕಾರಿ ಹೋಳುಗಳನ್ನು ತೊಳೆದು ಮರುದಿನದ ಬಳಕೆಗಾಗಿ ತೆಗೆದಿರಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆ ಎಂಜಲೆಲೆಗಳಲ್ಲದೆ ಅಂಗಳದ ಅಜಲಿನ ಕೊರಗರ ಪಾಲಿಗೆ ನೀಡಬೇಕಾದ ಅನ್ನ ಸಾರುಗಳನ್ನು ಒಡೆಯನ ಮನೆಯವರು ನೀಡುವಾಗ "ಕೊಟ್ಟದವರನ್ನೆಲ್ಲ ಗುಡಿಸಿಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದ್ಯೆನೋ" ಎಂದು ಮುದರನಿಗಷ್ಟು ಗದರಿ, ಬೈಲಿನ ಕಟ್ಟಹುಣಿಯಲ್ಲೆ ಅನ್ನವನ್ನೆಲ್ಲ ಅವರ ಬುಟ್ಟಿಗಳಿಗೆ ಸುರಿದು, ಸಾರು ಸಾಂಬಾರು, ಪಲ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಕಲಸಿ ಹಸುವಿಗೆ ಅಕ್ಕಚ್ಚಿಡುವ ಕೊರಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ತಂದಿಟ್ಟರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಅಜಲಿನ ಕೊರಗರ ಅನ್ನದಾನ ಮುಗಿದಂತೆ. ಮುದರನಿಂದೇನಾದರೂ ಪಾಯಸ ಪರಮಾನ್ನದ ಬೇಡಿಕೆ ಬಂದರೆ ಒಡತಿ ಕಣ್ಣು ಕೆಂಪೇರಿಸಿಕೊಂಡೇ ಮತ್ತೊಂದು ಸಣ್ಣ ಕೊರಾಯಿಯಲ್ಲಿ ಪಾಯಸ ತಂದಿಟ್ಟವಳೇ "ಮುಂದಿನ ಸಲದಿಂದ ಪರಮಾನ್ನ ಕೇಳಬೇಡ" ಎಂದು ಪ್ರತಿಬಾರೀ ಎಚ್ಚರಿಸುವಂತೆ ಎಚ್ಚರಿಸಿಯೇ ಹಿಂದಿರುಗುತ್ತಿದ್ದರು.

ಪ್ರತೀ ಅಮಾಸೆಗೆ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಶನಿವಾರದಂದು ಅಜಲಿನ ಕೊರತೆ ಬೈಯ್ಯು ನಮ್ಮ ಅಂಗಳವೇರಿ ಬಂದು "ಒಡೆಯರ ಮನೆ ಗ್ರಹಚಾರಬಾಧೆಯಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗುವುದಕ್ಕಾಗಿ" ಅಮ್ಮನಿಂದ 'ನೀಚಾನ್ನದಾನ' ಪಡೆಯಬೇಕಿತ್ತು. ಮನೆಯ ಎಳೆಕೂಸುಗಳು ಕಾಯಿಲೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಇದೇ ಬೈಯ್ಯು 'ಮಗು ಹಗರಿಸುವ' ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಂಡು ತಲೆಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಎರೆಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ, ಮಗುವನ್ನು ಕಾಡುವ ಶನಿಯನ್ನು ತಾನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಳು.

ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಕಾಯಿಲೆ ಬೀಳುವವರಿಗೆ ಕಾಯಿಲೆ ಪರಿಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ರಕ್ಷಣಾ ಮಾಟವಾಗಿಯೂ ಅಜಲಿನ ಕೊರತಿ ಬೈಯ್ಯುವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಯೊಂದಕ್ಕೆ ದಿನವೂ ಮುಂಜಾನೆ ಎಣ್ಣೆ ಎರೆದು ಆ ಎಣ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ದಿನಾ ಕಾಯಿಲೆ ಬಿದ್ದವರು ತಮ್ಮ ಮುಖದ ಪ್ರತಿಬಿಂಬ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಆ ಎಣ್ಣೆಗೆ ತಮ್ಮ ಒಂದು ತಲೆಕೂದಲು ಮತ್ತು ಕಾಲ ಉಗುರಚೂರನ್ನು ಹಾಕಿ ಅಮಾವಾಸ್ಯೆಯ ದಿನ ಆ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಪಾತ್ರೆ ಸಮೇತ ಕೊರತಿಗೆ ದಾನಮಾಡುವುದು, ಕೊರತಿ ಆ ಶನಿಯನ್ನು ತಾನು ಆವಾಹಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು..... ಇವೆಲ್ಲ ನಾನು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಪದೇ ಪದೇ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಚಿತ್ರಣ.

ಇದೀಗ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಉನ್ನತೀಕರಣ, ಶಿಕ್ಷಣ, ನೌಕರಿ ಹಾಗೂ ಸ್ವ ಉದ್ಯೋಗದಿಂದ ಪಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಫಲವಾಗಿ ಕೊರಗ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಹಾಗೂ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ದುಡಿಮೆ ತಿನ್ನುವ ಫಲ ಬೆಳೆದಿದೆ.

ನನ್ನ ಬಾಲ್ಯದ ಅರಿವಿನ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಈ ಅಜಲು ಹಾಗೂ ಅಜಲಿನ ಕೊರಗರು ಪ್ರವೇಶ ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸುಮಾರು ೧೪ ವರುಷಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಆ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಪದವೀದರನೊಬ್ಬ ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಿಯನ್ನು ಗಿಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ - ಎಂಬ ವಿಚಾರ ತಿಳಿದದ್ದು ಇದೀಗ ಎಪ್ಪತ್ತರ ಇಳಿಸಂಜೆಯಲ್ಲಿರುವ ಒಬ್ಬ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯುವಕನಂತೆ ವಿಚಾರದ ಕಿಡಿ ಹಾರಿಸುವ ಕೊರಗರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಘಗಳ ಒಕ್ಕೂಟದ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಶ್ರೀ ಗೋಕುಲದಾಸ ಅವರನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿದ ನಂತರವಷ್ಟೆ.

೧೯೩೭ರಲ್ಲಿ ಜನಿಸಿದ ಗೋಕುಲದಾಸ್ ಕಿತ್ತುತಿನ್ನುವ ಬಡತನ, ಅವಮಾನ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಡುವೆಯೇ ಸ್ವಂತ ಪ್ರತಿಭೆ, ಛಲದಿಂದ ೧೯೫೪ರಲ್ಲಿ ಕಾಲೇಜು ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಮುಗಿಸಿ, ಯಾವುದೇ ಮೀಸಲಾತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರಿ ನೌಕರಿ ಪಡೆದ ಕೊರಗ ಜನಾಂಗದ ಪ್ರಥಮ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಪೋಸ್ಟ್ ಮಾಸ್ಟರ್ ವೃತ್ತಿಯಿಂದ ನಿವೃತ್ತಿ ಹೊಂದಿದ ಬಳಿಕ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊರಗ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಘಗಳ ಒಕ್ಕೂಟದ ನಿಸ್ವಾರ್ಥ ನಾಯಕತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸಿಕೊಂಡವರು.

ಇವರಲ್ಲಿ ಕೊರಗ ಸಮುದಾಯದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ ಮಾತಿನುದ್ದಕ್ಕೂ ಅವರಿಂದ ಹಾರಿಬಂದ ಕೆಲವು ವಿಚಾರ ಕಿಡಿಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

- ನಮ್ಮ ಈ ಹಿಂದೂಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ, ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧರ್ಮ ಹೊರತು ಬೇರೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಗೋವನ್ನು ಮಾತೆ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ನಾಗರವನ್ನು ದೇವರೆಂದು ಪೂಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕೊರಗ ಮನುಷ್ಯರನ್ನು ಈ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಹೀನವಾಗಿ ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.
- Outright ಆಗಿ ನಾನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ದೂರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವರೊಳಗಿನ 'ಮನು'ವನ್ನು ನಾನು ದ್ವೇಷಿಸುತ್ತೇನೆ. ಅವನು ಇನ್ನೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಸ್ವತಃ ಅವರ ಹೆಂಗಸರಿಗೇ ಗೊತ್ತಿದೆ.
- ನಮಗೆ ಕೊರಗರಿಗೆ ನಮ್ಮದೇ ಆದ ಭಾಷೆಯಿದೆ. ಧ್ವನಿಯಿಲ್ಲದ ನಾವು ಈ ಭಾಷೆಯನ್ನು ನಮ್ಮನ್ನು ಶೋಷಿಸುವವರನ್ನು ಬಯ್ಯಲು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಆ ಭಾಷೆ ಇತರರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ನಮ್ಮ ಭಾಷೆ ಕಲಿಯುವ ಅಗತ್ಯ ಅವರಿಗೂ ಇಲ್ಲ.
- ನಮ್ಮ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಜನಾಂಗದಿಂದ ಎಂತಹ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆಂದರೆ, ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತಿನ ಪ್ರಜ್ಞೆ

ಇಲ್ಲದವರನ್ನು, ಹೆಚ್ಚೆಟ್ಟಿನವರನ್ನು. ಸಮುದಾಯದ ಸಮಸ್ಯೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತ ಕೊರಗರನ್ನು ಪ್ರಬಲ ಪಾರ್ಟಿಗಳು ತಮ್ಮೊಳಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವವರಿಗೂ ಟಿಕೇಟ್ ನೀಡುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊಕ್ಕರ್ಣೆಯಲ್ಲಿ ಐದು ಮಂದಿ ಎಜುಕೇಟೆಡ್ ಕೊರಗ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಪಂಚಾಯತ್ ಚುನಾವಣೆ ಸ್ಪರ್ಧಿಸಲು ಮುಂದೆ ಬಂದರು. ಆದರೆ ಪಕ್ಷ ಅವರಿಗೆ ಟಿಕೇಟ್ ನೀಡಲಿಲ್ಲ.

- ನಮ್ಮನ್ನು 'ಹಿಂದೂ' ಎನ್ನುವ ಬೇಲಿಯೊಳಗೆ ಯಾಕೆ ಹಾಕುತ್ತೀರಿ? ಎಲ್ಲಿದೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ? ಸೆನ್ಸಸ್‌ನವರು ಬಂದಾಗ ನಾವು ಹೇಳುವುದು 'ಕೊರಗ ಧರ್ಮ' ಎಂದು; ಹಿಂದೂ ಅಲ್ಲ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವೇ ಸುಳ್ಳು. ನಾವು ಅನಾಮಿಕರು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನಾಮಿಕರಂತೆ.
- ಬಸವಣ್ಣನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗೂ, ಅಷ್ಟಮಠಗಳ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕತೆಗೂ ಎತ್ತಣ ಸಂಬಂಧ? ಬಸವಣ್ಣ ಎಲ್ಲಿ, ಅಷ್ಟಮಠಗಳ ಅಧಿಪತಿಗಳೆಲ್ಲಿ? ಆದರೆ ಈಗ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಅನುಯಾಯಿಗಳೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳು ಈ ಭಂಡ ಪರಿವಾರದೊಂದಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ನಿಜವಾದ ಟೆರರಿಸ್ಟ್‌ಗಳೆಂದರೆ ಈ ಸಂಘ ಪರಿವಾರದವರು. ಇವರ ಮಧ್ಯೆ ನಾವೇನು ಮಾಡಬಹುದು? ಈ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಬದುಕುವ ಹಕ್ಕು ನಮಗೆ ಸಿಗಬಹುದೇ? ಆದರೆ "As an Indian Iam bound to hold the land. It is my right. I can only talk of what are all the things denied, and what are all glorified."

೨೫

ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಗ್ರಾಮಸ್ವರಾಜ್ಯ

ಮೂಲ : ರಿಚರ್ಡ್ ಮಹಾಪಾತ್ರ, ಪ್ರಭಂಜನ ವರ್ಮ
ನಿಧಿ ಜಾಮ್‌ಪಾಲ ಮತ್ತು ಕಾಜಿಮುದ್ದೀನ್ ಅಹಮದ್
ಅನು : ಕ್ಷೀರಸಾಗರ

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

"ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೪, ೧೯೯೬" Panchayath Extention to Schedule Areas Act (PESA) ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ದಿನ. ಈ ಕಾಯಿದೆಯು ಷಡ್ಯೂಲ್ ಏರಿಯಾದಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಮೇಲೆ ಆಧಿಪತ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅನುವುಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿತು. ಹಾಗೂ ಅವರ ಪಾರಂಪರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ದಿನ.

ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಲಭಿಸಿದ್ದು ಆಗಷ್ಟ್ ೧೫, ೧೯೪೭ರಂದು ಅಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಗ್ರಾಮಸ್ವರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ ದಿನ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೪, ೧೯೯೭ರಂದು ಡೌನ್‌ಟು ಅರ್ತ್ ಪತ್ರಿಕೆಗೆ ಈ ಕಾಯಿದೆಯು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನದ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡವುದುಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ವರದಿಗಾರರನ್ನು ಷೆಡ್ಯುಲ್ ಏರಿಯಾಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಈ ಕಾಯಿದೆಯು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕೆಲವು ವರದಿಗಾರರನ್ನು ಷಡ್ಯೂಲ್ ಏರಿಯಾಗಳಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿತು. ಇವರು ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶ, ಚತ್ತೀಸ್‌ಘಡ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ ಮತ್ತು ರಾಜಸ್ಥಾನ ಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಿ ವರದಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಗೊಳಿಸಿದರು. ಆ ವರದಿಗಳ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ ಇದು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರು ವಾಸಮಾಡುತ್ತಿರುವ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಕೆಲವು ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು "ಷೆಡ್ಯುಲ್ ಏರಿಯ"ಗಳೆಂದು ಘೋಷಿಸಿ ಗ್ರಾಮರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು

ಸ್ಥಾಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಘಟನೆಗಳು ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಅನುವಾದಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಕಾಮ್ಯಪೇಟೆ

ಮಳೆಗಾಲ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತೆಂದರೆ ವಿಶಾಖಪಟ್ಟಣ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾಮ್ಯಪೇಟೆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರಿಗೆ ಜಗತ್ತು ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೨೫೦೦ರಷ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ನೀರ ತೊರೆಗಳು, ಹಳ್ಳ ಕೊಳ್ಳಗಳು, ಝರಿಗಳು ತುಂಬಿ ಹರಿಯುತ್ತವೆ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಇತರ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಎಂಟು ತಿಂಗಳ ಕಾಲ ಸಂಪರ್ಕವು ಕಡಿಯಲ್ಪಡುತ್ತದೆ. ಕಾಮ್ಯಪೇಟೆಯ ನಿವಾಸಿ ಮನ್ಮಥರಾವ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ "ನಾವು ಹೊರಗೆ ಹೋಗದಿದ್ದರೆ ಹಸಿವೆಯಿಂದ ಸಾಯುತ್ತೇವೆ" ಎಂದು. ರಸ್ತೆಗಳು ನೀರಿನಿಂದ ಮುಚ್ಚಿ ಹೋದಾಗ ತಾವು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ ಅರಣ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಆಹಾರ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನಾಗಲಿ ಇವರು ಮಾರಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

"ಹೋದ ವರ್ಷ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ ಸರ್ಕಾರವು ಸಂಪರ್ಕ ಸೇತುವೆಯೊಂದನ್ನು ತುಂಬಿ ಹರಿಯುವ ಹೊಳೆಯ ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ಜನರಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷ ತುಂಬಿ ತುಳುಕಿತ್ತು. ಜಗತ್ತು ಈಗ ಕಾಮ್ಯಪೇಟೆಯನ್ನು ತಲುಪುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು."

ಆದರೆ ಈ ಕಥೆಯು ಅಷ್ಟು ಸರಳವಾದುದ್ದಲ್ಲ. ಇದರ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಸರ್ಕಾರಿ ಕಡತಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಸತತವಾಗಿ ಐದು ದಶಕಗಳ ಕಾಲ ಇವರು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಹೆಣಗಾಡಬೇಕಾಯಿತು. ಸರ್ಕಾರದ ಕಡತಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ದಾಖಲಾತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಸಹಕಾರ ನೀಡಲು ಸರ್ಕಾರ ನಿರಾಕರಿಸಿತು. "ನಾವು ಯಾರ ಕೂಸುಗಳು ಅಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ನಮ್ಮನ್ನು ಬೆದರಿಸಬಹುದು ಹಾಗೂ ನಮ್ಮ ಜೊತೆ ಕೆಟ್ಟದಾಗಿ ನಡೆದು ಕೊಳ್ಳಬಹುದು" ಎಂದು ಮನ್ಮಥರಾವ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಳೀಯರು ಸರ್ಕಾರ ವನ್ನು ಪ್ರತಿಭಾರಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡಾಗಲೆಲ್ಲ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಪೊಲೀಸರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಹೊರ ದಬ್ಬುತ್ತಿದ್ದರು. ೧೯೯೯ರ ಮಾರ್ಚ್ ತಿಂಗಳ ಒಂದು ಶುಭದಿನದವರೆಗೂ ಇದೇ ಕತೆ ಮುಂದುವರೆದಿತ್ತು.

"ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಗ್ರಾಮ ಕಾಮ್ಯಾಪೇಟೆ" ಎಂದು ಜನರ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಸಾರುವ ಶಿಲಾಫಲಕವನ್ನು ಈಗ ಈ ಗ್ರಾಮದ ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರದಲ್ಲಿ ಹಾಕಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಒಂದು ನಿರುಪದ್ರವಿ ಶಿಲಾಫಲಕವೊಂದು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಸಾರುತ್ತಾ ಕಾಮ್ಯಪೇಟೆಯ ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರದಲ್ಲಿ ನಿಂತಿದೆ. "ಅಂದಿನಿಂದ ನಮ್ಮ ಅರ್ಜಿಗಳಿಗೆ ಜೀವ ಬರತೊಡಗಿತು" ಎಂದು ಇತರ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಇಂತಹುದೇ ಜನಜಾಗೃತಿ ಮೂಡಿಸಲು ಸುತ್ತಾಡುವ ರಾವ್‌ರವರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಮೊದಲ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಸೇತುವೆ ಕಟ್ಟಿಸಬೇಕು ಹಾಗೂ

ತಮ್ಮ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳಿಗೆ ಅಧಿಪತ್ಯ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಸರ್ಕಾರವನ್ನು ಒತ್ತಾಯಿಸಲಾಯಿತು. ಈ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳೆಂದರೆ, ಗಾಢವಾದ ಅರಣ್ಯ, ನೆಲ ಹಾಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ನೀರಿನ ಒರತೆಗಳು. ನಂತರದ ಮೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ೨.೫ ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳ ವೆಚ್ಚದಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರವು ಸೇತುವೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ, ಸರ್ಕಾರವು ಇನ್ನೂ ಈ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡದಿದ್ದರೂ, ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು ಕಳುಹಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಆಹವಾಲುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಧೈರ್ಯ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ಕಾಮ್ಯಪೇಟೆ ಎರಡನೆ ಬಾರಿಗೆ ಈಗ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ.

ಈ ಊರಿನ ವಾಸ್ತವ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಟಗಳನ್ನು ತಿರುವಿ ಹಾಕಿದಾಗ ಮುರಿಯ ಕಾಮಯ್ಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಧುಮುಕಿ ಅರಣ್ಯದ ಉಳಿವಿಗಾಗಿ ಮರಗಳನ್ನು ಲೂಟಿ ಹೊಡಯುತ್ತಿದ್ದವರ ವಿರುದ್ಧ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಬ್ರಿಟಿಷರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಿದ. "ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮರಿಯ ಕಾಮಯ್ಯನ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಅಪರಾಧಿಗಳ ಹಳ್ಳಿ ಎಂದು ಘೋಷಿಸಲಾಯಿತು? ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದ ಮೇಲೆ ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಪರಂಪರಾ ಗತ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಬಹುದು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಈ ಕುರಿತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರ ಮರಿಯನ ಮಗ ಮರಿಯ ರಮಣ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಆದರೆ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮೊದಲು ಬ್ರಿಟಿಷರು ನಮ್ಮನ್ನು ಶೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಈಗ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರು ಈ ಜಾಗವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡರು. ಆದರೆ ನಾವು ಯಾವಾಗ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡೆವು ಅಂದಿನಿಂದ ನಮ್ಮ ತಂದೆಯ ಕನಸು ನನಸಾಯಿತು. ನಾವು ಎರಡನೇ ಬಾರಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡೆವು. ಮಹಾತ್ಮ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಗ್ರಾಮ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಇಲ್ಲಿ ಸಾಕಾರಗೊಂಡಿದೆ."

ನಿಜವಾದ ಗಣರಾಜ್ಯಗಳು

ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಸಂದೇಶವನ್ನು ಸಾರುವ ೨೫ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗಿರುವ ಈ ಶಿಲಾಸ್ತಂಭಗಳು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದೇಶವು ದೇಶದ ಇತರ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಹಬ್ಬಿದೆ. ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ೧೫೦೦ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಬಡತನದಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ಫಲದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿರುವಂತಹವು. ಈ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರು ತಮ್ಮದೆ ಗಣತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ರಚಿಸಿಕೊಂಡು ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವ, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ, ಕಾರ್ಯಯೋಜನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸದಲ್ಲಿ ನಿರತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಜನರ ಪಂಚಾಯ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದರೆ ಮಾತ್ರವೇ ಅಂತಹ ಸರ್ಕಾರಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಜಾರಿ ಸಾಧ್ಯ, ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ ಹಾಗೂ ಇನ್ನಿತರ ಇಲಾಖೆಗಳು ಕೂಡ ಗ್ರಾಮ ಸಭೆಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಮಿತಿಗೊಳಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ತಮ್ಮ ಬದುಕಿನ ಮೂಲಭೂತ ಹಕ್ಕಿಗೆ ಚ್ಯುತಿ ಬಂದಾಗ ಹಲವಾರು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ನಾಗರಹೊಳೆಯ ಅಂದರೆ ರಾಜೀವಗಾಂಧಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನದ ಒಳಗೆ ಇಂತಹ ೧೨೫ ಸ್ವಯಂ ಘೋಷಿತ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಹಳ್ಳಿಗಳು (ಹಾಡಿಗಳು ಜನ್ಮ ತಳೆದಿವೆ.)

ಗಿರಿಜನರು ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ಥಳಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನವನವೆಂದು ನಾಗರಹೊಳೆಯನ್ನು ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಸರ್ಕಾರವು ಪರಿವರ್ತಿಸಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ೪೦ ಸಾವಿರ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳು ಸ್ಥಳಾಂತರದ ಭೀತಿಯನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯ ನಿವಾಸಿಗಳು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿ ತಮ್ಮ ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು ಇಂತಹ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗಳಿಗಾಗಿ ಪ್ರತಿ ಹಾಡಿಯಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಮಂಡಳಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ಪ್ರತಿ ಹಾಡಿಗಳಲ್ಲೂ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಫಲಕಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಯಜಮಾನರ ಅಪ್ಪಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ಹೊರಗಿನವರ ಪ್ರವೇಶವನ್ನು ನಿರ್ಬಂಧಿಸಲಾಯಿತು.

ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತಗಳನ್ನು ತಾವೇ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಇಂತಹ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಸಹ ಗಣರಾಜ್ಯಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಸಂಯೋಜನಕಾರದ ಡಾ.ಬಿ.ಡಿ. ಶರ್ಮರವರು, "ಅವರು ವಾಸ ಮಾಡುವ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತುಗಳು ಅವರ ಬದುಕಿಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದವು. ಇವುಗಳನ್ನು ತಾವೆ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿನ ಅವರ ಹೋರಾಟವೇ ಆಗಿದೆ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ಇಲ್ಲಿಯ ಅರಣ್ಯ ಹಾಗೂ ಭೂಮಿಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಬದುಕಿನ ಅಂಗವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಯು ಒಂದು ಸಹಜವಾದ ಕ್ರಿಯೆ". ಸರ್ಕಾರವು ಈ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧಿಪತ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿಸುತ್ತ ಹೋದಂತೆಲ್ಲಾ ಸ್ಥಳೀಯ ನಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿಡಿತವನ್ನು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತಗಳ ಮೂಲಕ ಗಟ್ಟಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಚತ್ತೀಸ್‌ಘಡದ ಸುರಗೂಜ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಲರಾಂಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ೨೦ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರು ಕಿರು ಅರಣ್ಯ ಉತ್ಪಾದನೆಯ ಮೇಲೆ ತಮಗಿರುವ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದರು. ಹೋದ ವರ್ಷ ಸರ್ಕಾರಿ ಅರಣ್ಯದಿಂದ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರು ಮರಮುಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಸಾಗಿಸಲು ಇವರು ಅವಕಾಶ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಹಲವಾರು ತಿಂಗಳ ವ್ಯಾಜ್ಯದ ನಂತರ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯು ಇವರಿಗೆ ೫೦೦೦ ರೂಪಾಯಿಗಳ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಮರಗಳನ್ನು ಸಾಗಿಸಿತು. ಈ ಎಲ್ಲ ಹಳ್ಳಿಗಳೂ ಈಗ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿವೆ.

ಪ್ರಚಲಿತಗೊಂಡ ಅಧಿನಿಯಮ

ಭಾರತ ಸಂವಿಧಾನದ ೫ನೇ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಅಧಿನಿಯಮವು ೯ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆದಿವಾಸಿ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹೊಂದಿರುವ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿಯ ನಿವಾಸಿಗಳು ಸ್ಥಳೀಯ

ಕಿರು ಅರಣ್ಯ, ಗಣಿಗಳೂ ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಮೇಲಿನ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಬಹುದಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿತು. ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸೂಕ್ತವಾದ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ರಾಜಸ್ಥಾನದ ದುನಗಾರಪುರ ಮತ್ತು ಬನಸವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಳ್ಳಿಗರು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿ ಅರಣ್ಯ ಹಾಗೂ ಗಣಿಗಾರಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತಿನ ಮೇಲೆ ತಮ್ಮ ಒಡೆತನವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಗುಗುಂಡ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ತಲಯ್ಯ ಎನ್ನುವ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ಗಣರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ಆ ನಂತರ ಅಲ್ಲಿಯ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯ ರಕ್ಷಿತ ವಲಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆರೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಬಳಕೆಗೆ ಪಡೆಯಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿತು. ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಗೆ ಅರ್ಜಿಯೊಂದನ್ನು ಬರೆದು ಕರೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಬಳಕೆಗೆ ನೀಡಬೇಕು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಈ ಕರೆಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ತಿಳಿಸಿದರು. ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರು ಈ ಬೇಡಿಕೆಗೆ ಕಿವಿಗೊಡದಿದ್ದಾಗ ಬಲವಂತವಾಗಿ ಕರೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ವಶಕ್ಕೆ ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಈಗ ಇದೇ ಗ್ರಾಮಸಭೆ ಕೆರೆ ಹಾಗೂ ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ.

"ಈ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಾಮಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಸರಿಸುವ ಕ್ರಮವೆಂದರೆ, ಗ್ರಾಮ ಗಣರಾಜ್ಯವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡ ನಂತರ ಹೊಸ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಹಕ್ಕಿನ ವಿವರಗಳಿರುವ ಶಿಲಾ ಫಲಕಗಳನ್ನು ಆಯಾ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿನ 'ಅಸ್ಥ' ಸ್ವಯಂ ಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಕಾರ್ಯಕರ್ತ ವಿವರಿಸಿದ.

ಕುತೂಹಲದ ಅಂಶವೆಂದರೆ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಹಳಷ್ಟು ಹಳ್ಳಿಗಳು ಷೆಡ್ಯುಲ್ ಏರಿಯಾ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲೆಯೊಳಗೇ ಇವೆ. ಈ ಮೊದಲು ಈ ಹಳ್ಳಿಗಳೆಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದ ಹಳ್ಳಿಗಳೇ. ಹಿಂದಿನ ೨೩ ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಯ್ತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಪುನರ್ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ವೇದಿಕೆಯ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರದ ಪ್ರಕಾರ ರಾಂಚಿಯ ಕರ್ರಾ ಬ್ಲಾಕಿನ ೮೦೦ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದೆ.

ಮಸಮಾನೊ ಹಳ್ಳಿಯ ಕುಶಲ್‌ಹೋರೊ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಈ ಎಲ್ಲ ಹಳ್ಳಿಯವರಿಗೆ ಆಗಷ್ಟ್ ೧೫ನೇ ದಿನಾಂಕಕ್ಕಿಂತ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೪, ೧೯೯೬ Panchayat Extension to Schedule Area Act (PESA) ಜಾರಿಗೆ ಬಂದ ದಿನ. ಆ ದಿನವೆ ನಮಗೆಲ್ಲಿಗೂ ಹೊಸಜೀವದ ಉಸಿರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದು". ಈ ಕಾಯಿದೆಯು ಷೆಡ್ಯುಲ್ ಏರಿಯಾದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಮೇಲೆ ಅಧಿಪತ್ಯೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಅಂಕುರಾರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಸಿದ ಶುಭದಿನ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿದ್ದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮತ್ತೆ ಸ್ಥಿರಗೊಳಿಸಿದ ದಿನ ಇದಾಗಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಔಪಚಾರಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಗ್ರಾಮಸಭೆ. ಒಂದು ಗ್ರಾಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯು ರಾಜ್ಯಪಾಲರಿಂದ ವಿವರಣೆ ಪಡೆಯುವದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಜನರು ಹಳ್ಳಿಯ ಭೂಪಟವನ್ನು ರಚಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ ಕೆಲವೆ ಕುಟುಂಬಗಳಿರುವ ಹಾಡಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗ್ರಾಮಸಭೆಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆ ಗ್ರಾಮಸಭೆಗಳೆ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟುಗೂಡಿಸುವ ಒಂದು ಅಂಶವೆಂದರೆ, ಬದುಕಿನ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳು ಹೊಸದಾಗಿ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟ ಗ್ರಾಮಗಳು ಆಯಾ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಗ್ರಾಮ ಸಭೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಿವಾರಿಸುತ್ತವೆ. ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಅನುಭವ ಪಡೆದ ರಾಜಾಸ್ಥಾನದ ಸೀಡ್ ಹಾಗೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಮೇಂಧಾ ಗ್ರಾಮಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಿತಿಗಳನ್ನೆ ರಚಿಸಿ ಕಾರ್ಯಪ್ರವೃತ್ತವಾಗಿವೆ.

ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಹೊಂದಿರುವ ರಾಯಘಡದ ಕುಚಿಪಡಾರ್ ಹಳ್ಳಿಯ ನಾಯಕ ಭಗವಾನ್ ಮಾಝಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಈ ಹಳ್ಳಿಯ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಫಲವನ್ನು ಸಮನಾಗಿ ಹಂಚಲಾಗಿದೆ" ಎಂದು. ಇಲ್ಲಿಯ ಬಹಳಷ್ಟು ಹಳ್ಳಿಗಳು ರಸ್ತೆಗಳು ರಸ್ತೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ತಾವೇ ಯೋಜನೆ ರೂಪಿಸಿವೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಜನರೇ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಹಿಡಿದಿದ್ದಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುಚಿಪಡಾರ್ ಹಳ್ಳಿಯ ಖಾಸಗಿ ಜಮೀನುಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಝರಿಯನ್ನು ಹಳ್ಳಿಯ ಕಡೆ ಹರಿಯಲು ಸಾಪ್ರದಾಯಕ ನಾಲೆಗಳನ್ನು ತೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಹೈದ್ರಾಬಾದಿನ ಸ್ವಯಂ ಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ರವಿಪ್ರಗಾಡರವರ ಪ್ರಕಾರ, "ಜನರ ತೀರ್ಮಾಐನಗಳಿಗೆ ಅವಕಾಶವಿದ್ದರೆ ಹೊಸ ಆವಿಷ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಅವರು ಕಂಡುಹಿಡಿಯುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾದದ್ದು".

ನದೀಮೂಲ (ದೋಂಗ್ರಿಪಾರ, ಧಮತಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆ, ಚತ್ತೀಸ್‌ಗಢ್)

ಹಳ್ಳಿ ಎಂದೇ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡದ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರಿಂದ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವ ಚಳುವಳಿಯ ಕಿರು ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ನೀರಿನ ಸಮಗ್ರ ನಿರ್ವಹಣೆಯ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ, ಗ್ರಾಮಗಳ ಒಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯ.

"ಇದು ಯಾವ ಹಳ್ಳಿ?" ಎಂದು ಕೇಳಿದರೆ "ದ್ರೋಂಗಿಪಾರ ಗ್ರಾಮ ಗಣರಾಜ್ಯ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೮ರ ದಿನವನ್ನು ಕುತೂಹಲದಿಂದ ಎದುರು ನೋಡುತ್ತಿರುವ ೧೦ ವರ್ಷದ ವಯಸ್ಸಿನ ಹುಡುಗ ಗೋಪಾಲನಾಗ. ಇದನ್ನು ಇವನು ಅಕ್ಷರಾಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ, ಭಾರತ ದೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದ ದಿನವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಅಂದರೆ ೧೯೯೭ ರಲ್ಲಿ ದೋಂಗ್ರಿಪಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಶಿಲಾ ಫಲಕವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲಾಯಿತು. ಆ ಮೂಲಕ ಗ್ರಾಮ ಸಭೆಗೆ ಆಡಳಿತದ ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಯಿತು.

ಮಹಾನದಿಯ ಮೇಲೆ ವಿಕಾಸಗೊಂಡ ಅನೇಕ ನಾಗರೀಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗಿ ಅದು ಗಣರಾಜ್ಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ತಹಸೀಲ್ದಾರರಾದ ಡಿ.ಎಸ್.ಕುಂಜಾಂರವರು "ನಾನು ದೋಂಗ್ರಿ ಪಾಠ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೋದರೂ ಅವರು ನನ್ನನ್ನು ಊರೊಳಗೆ ಸೇರುವುದಿಲ್ಲ" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆಲ್ಲ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಸರ್ಕಾರವು ಇದನ್ನು ಒಂದು ಗ್ರಾಮವೆಂದೇ ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ. ಪಂಚಾಯ್ತಿ ಸದಸ್ಯರು ಕೂಡ ಈ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ದೋಂಗ್ರಿಪಾರದವರ ಮಹತ್ವದ ಒತ್ತಾಯವೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ವಾಸಸ್ಥಾನವನ್ನು ಗ್ರಾಮವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬೇಕು ಹಾಗೂ ಸುತ್ತಲಿನ ಅರಣ್ಯ ಹಾಗೂ ಕೆರೆಯ ಒಡೆತವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡಬೇಕು ಎನ್ನುವುದು. ಹಲವ, ಗೋಂಡ್ ಮತ್ತು ಕೇವತ್ ಪಂಗಡದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವ್ಯವಸಾಯ ಹಾಗೂ ಕಿರು ಅರಣ್ಯ ಉತ್ಪಾದನೆಗಳನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಬದುಕುತ್ತ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾದ ತಮ್ಮದೇ ಸಮುದಾಯ ಬದುಕಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅವರು ಸುಖ ಸಮೃದ್ಧಿಯಿಂದಲೇ ಬದುಕು ಸಾಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ೧೯೬೫ರ ಬರಗಾಲ ಇವರ ಸಂಕಷ್ಟದ ದಿನಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಬದುಕುಳಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಜನರು ಅರಣ್ಯದ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಲಂಬಿತರಾಗಬೇಕಾಯಿತು. ಆಗ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ ಹಾಗೂ ಜನರ ನಡುವೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು.

ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಸಂಚಾಲಕನಾದ ಸಂಪತ್‌ಲಾಲ್ ಯದು ಸಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "೧೯೯೨ರ ಪಂಚಾಯಿತಿ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಕಾಯಿದೆ ಹಾಗೂ ೧೯೯೪ರ ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶದ ಪಂಚಾಯಿತಿ ಅಧಿನಿಯಮವು ಗ್ರಾಮದವರಿಗೆ ಕೊಡುವ ಮಾತನಾಡಿದ್ದುದ್ದರಿಂದ ಜನರಲ್ಲಿ ಆಶಾಭಾವನೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಿತು. ಇನ್ನು ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಬಿಗಡಾಯಿಸಿತು. ಪಂಚಾಯಿತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಆದಾಯ ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಜನರ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ಹೇರಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ಘರ್ಷಣೆ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಗ್ರಾಮದ ಕೆರೆಯ ಮೀನುಗಾರಿಕೆಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಇತರರಿಗೆ ಮಾರಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಯ ಬೆಟ್ಟಗಳನ್ನು ಲೋಕೋಪಯೋಗಿ ಇಲಾಖೆಯ ಮೂಲಕ ಕಂಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟ್‌ದಾರರಿಗೆ ಗುತ್ತಿಗೆಗೆ ನೀಡಿದರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಯ್ತಿಯು ಅಲ್ಲಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷನ ಸ್ವಂತ ಆಸ್ತಿಯಂತಾಯಿತು".

ಇಂತಹ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳು ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮೊದಲನೆಯದಾಗಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಸರ್ಕಾರಿ ಇಲಾಖೆಯ ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿದರು. ಕೆರೆ ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟದ ನಿರ್ವಹಣೆಯನ್ನು ನಮ್ಮ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರು. ೧೦ ಮಂದಿಯ ಸಮಿತಿಯು ವನರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿತ್ತು. ಸಮಿತಿಯ ಸದಸ್ಯ ಇಂದ್ರನಾಗ ಹೇಳಿದ, ಇನ್ನೂ ಹತ್ತು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಹಸಿರು ಎಲ್ಲಕಡೆ ನಳ ನಳಿಸುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮಸಭೆಯು ಸಾಮುದಾಯಿಕವಾಗಿ ಮೀನು ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಗ್ರಾಮದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ

ಹಣ ಕ್ರೋಢೀಕರಣ ಮಾಡಿತು. ಲೋಕೋಪಯೋಗಿ ಇಲಾಖೆ ಒಂದೇ ಕಲ್ಲನ್ನು ಈಗ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಜನರು ಬಿಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಇರುವ ಕಲ್ಲುಗಳು ದೋಂಗ್ರಾಪುರ ದಲ್ಲಿ ೧೮ರ ಅಕ್ಟೋಬರ್ ೧೯೭೭ರಂದು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವು ಜನ್ಮ ತಳೆದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹತ್ತು ಜನರ ಕಾರ್ಯಾಕಾರಿ ಸಮಿತಿಯು (ಇದರಲ್ಲಿ ೫ ಮಂದಿ ಮಹಿಳೆಯರು (ಗ್ರಾಮದ ಎಲ್ಲ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯನ್ನು ಸಶಕ್ತಗೊಳಿಸಿದೆ. ಯಾವುದೇ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಇತ್ಯರ್ಥಗೊಳಿಸುವ ವಿಧಾನವು ಸಹಮತದ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಶಾಬಾಯಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, "ಒಂದು ವಿಷಯದ ತೀರ್ಮಾನದ ಕುರಿತು ಸಹಮತ ಮೂಡದಿದ್ದರೆ ನಾವು ತೀರ್ಮಾನವನ್ನೇ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು. ಲೋಕೋಪಯೋಗಿ ಇಲಾಖೆಯೊಡನೆ ಘರ್ಷಣೆಯಾದಾಗ ಬಂಧನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ಮೆಹತಾರಾಣಿ ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ, "ಸರಕಾರದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಈಗ ನಾವು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕೇಳಬೇಕು ಹೊರತು ಅವರು ಹೇಳಿದಂತೆ ನಾವು ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂದು. ಶಂಕರನಾಗ್, "ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಈಗ ಇರುವ ಮುಖ್ಯ ಗುರಿ ಎಂರೆ ಗ್ರಾಮದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ. ನಾವು ಹೋಗುತ್ತಿರುವ ದಾರಿ ಸರಿಯಾದದ್ದು ಎಂದು ಇತರ ಗ್ರಾಮದವರಿಗೂ ಮನದಟ್ಟು ಮಾಡುವುದು ನಮ್ಮ ಆಸೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಕತೆಗಳಿಂದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಂದೇಶವೆಂದರೆ ಈ ಚಳುವಳಿ ಜನರಿಗೆ ಸಮುದಾಯದ ಬದುಕು ಹಾಗೂ ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಮೂಡಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವ ಅಂಶ.

ಗಣರಾಜ್ಯ ಒಂದು ಸ್ವರ್ಗ: ಮೆಂಧಾ ಗಡಚಿರೋಲಿ, ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ

ಮೆಂಧಾದ ಗೋಡ್ ಗಿರಿಜರು ನರಕದಿಂದ ಪಾರಾಗಲು ಸ್ವರ್ಗ ಪಡೆಯುವ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದರು. ಭಾರತದೇಶವು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಪಡೆದ ನಂತರ ಮೆಂಧಾ ಗ್ರಾಮವು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಮೆಂಧಾ ಗ್ರಾಮವು ಶೇಕಡ ೮೦ರಷ್ಟು ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಆವೃತ್ತವಾಗಿದೆ. ೧೯೨೭ರ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯಿದೆಯಿಂದ ಸಶಕ್ತವಾದ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯು ೧೯೫೦ರಲ್ಲಿ ಈ ಅರಣ್ಯದ ಅಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ಇದು ಮೆಂಧಾ ಗ್ರಾಮದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಮರುಹುಟ್ಟು ಎಂದು ಬಹಳ ಜನ ಭಾವಿಸಿದರು. ಈ ಗ್ರಾಮದ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಮಾದರಿ ಅರಣ್ಯವನ್ನಾಗಿ ಜಂಟಿ ಅರಣ್ಯ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿ ವಿನಾಶದ ಅಂಚಿಗ ತಲುಪಿದ್ದ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಈ ಯೋಜನೆ ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು.

ಮೆಂಧಾ ಈಗ ಹೊಸ ರಾಷ್ಟ್ರಗೀತೆಯನ್ನು ಹಾಡಲು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಿತು. ಅದು "ನಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಾವೇ ಸರ್ಕಾರ". ದೆಹಲಿ, ಬೊಂಬಾಯಿಯಲ್ಲೂ ನಮ್ಮದೇ ಸರ್ಕಾರ. ಡಿಸಂಬರ್ ೨೦೦೦ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ಆಗಿನ ರಾಜ್ಯಪಾಲರಾದ ಅಲೆಕ್ಸಾಂಡರ್ ಅವರು ಗ್ರಾಮದೊಳಕ್ಕೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು ಇಲ್ಲಿಯ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯಬೇಕಾಯಿತು.

ಯಾವುದೇ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಕೆಲಸವು ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ಕೆಲಸ. ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರು ಇದಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಶ್ರಮ ಹಾಗು ಹಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳಿದ, ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಗಣತಂತ್ರದ ಬೀಜ ಬಿತ್ತಿದ ಪ್ರಥಮ ಗ್ರಾಮ ಇದು. ಈ ಕಾಯಿದೆಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆದಾಯದ ಶೇಕಡ ೧೦ ಭಾಗವನ್ನು ಗ್ರಾಮಸಭೆಯು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ ಯೋಜನೆಗಳ ಪ್ರಗತಿಗಾಗಿ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಕೊಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸರ್ಕಾರದಿಂದ ನಮಗೆ ಯಾವುದೇ ದೇಣಿಗೆ ಅಥವಾ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಬೇಡ. ನಾವು ಇವುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡರೆ ಅದನ್ನು ಸಾಲ ಎಂದು ಪಡೆದು ಹಿಂದಿರುಗಿಸುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ೧೬೦೦ ಹೆಕ್ಟೇರ್ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆಯುವುದು ಕಡ್ಡಾಯ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜನರ ಸಹಭಾಗಿತ್ವದ ನಿಜವಾದ ಗ್ರಾಮಸ್ವರಾಜ್ಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವೃಕ್ಷಮಿತ್ರ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೋಹನ್ ಭಾಯಿ ಹೀರೇಲಾಲ್. ಆತ ತನ್ನ ಮಾತನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿ ಯಾರಾದರೂ ತಮ್ಮ ಕೆಲಸ ಸಾಧಿಸಲು ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಲಂಚ ಕೊಟ್ಟರೆ ಅಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದ ಹಣವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಂಡ ಕಟ್ಟಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದನು.

ಅರಣ್ಯ ಕಾಯಿದೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರಿವಿಲ್ಲದಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮೆಂಧಾ ಗ್ರಾಮವು ಈ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯಿದೆ ಕೂಡ ಒಂದು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಕಾಯ್ದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತು.

೧೯೫೮ರಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯು ಈ ಗ್ರಾಮದ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ತನ್ನ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೆಂಧಾ ಗ್ರಾಮದವರು ತಮ್ಮ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ತೇಗದ ಮರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಚಾವಡಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರು ಶಸ್ತ್ರಸಜ್ಜಿತರಾಗಿ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿ ಚಾವಡಿಯನ್ನು ಕೆಡವಿ ಹಾಕಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೆ ಅವರು ಗಣನೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ. ಈ ಕೃತ್ಯದಿಂದ ಆಕ್ರೋಶಗೊಂಡ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು ಅಲ್ಲಿಯ ಎಲ್ಲ ೩೨ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರ ಮಹಾಸಭೆಯನ್ನು ನಡೆಸಿ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದುಕ್ಕಾಗಿ ಎಲ್ಲ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಚಾವಡಿ ಕಟ್ಟಬೇಕು ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿ ೧೨ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಾವಡಿ ಕಟ್ಟಿದರು. ಇವರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ನಂತರ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ ತೆಪ್ಪಗಾಯಿತು. ಗ್ರಾಮ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಅಳಿವು ಉಳಿವಿನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದಾಗಿತ್ತು.

ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯು ಇಲ್ಲಿನ ಶೇಕಡ ೮೦ ಭಾಗದ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ತನ್ನ ವಶಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ ೧೯೬೨ನೇ ಇಸಿವಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕ್ರಮದ ಬಗ್ಗೆ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿ ಚಳುವಳಿ ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲಾಯಿತು. ವನ ರಕ್ಷಣ ಸಮಿತಿಯೊಂದನ್ನು ರಚನೆ ಮಾಡಿ

ಅರಣ್ಯದ ಉಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನು ಗ್ರಾಮಸಭೆ ತಾನೇ ವಹಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಇದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯು ಜಲಾನಯನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ವಿಸ್ತೃತವಾಗಿ ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡು ವ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಹರಿದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ನೀರನ್ನು ತಡೆಯಲು ೧೦೦೦ ಕಲ್ಲಿನ ಗೋಡೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿತು. ಇದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯ ಮಣ್ಣು ಫಲವತ್ತಾಗಿ ಹಸಿರು ಹೆಚ್ಚಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಮಂತ್ರಿ ಮಂಡಳದ ತೀರ್ಮಾನದಂತೆ ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರು ಮತ್ತೆ ೧೯೦೦ ಹೆಕ್ಟೇರ್ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮೇಂಧ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ವಹಿಸಿತು. ಅಂತಿಮ ಜಯವು ಗ್ರಾಮ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ದೊರೆತಂತಾಯಿತು.

ಬದಲಾವಣೆಯ ಬೇರುಗಳು: ಸೀಡ್ ಉದಯಪುರ ರಾಜಸ್ಥಾನ

ಸೀಡ್ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಜಿಲ್ಲಾಧಿಕಾರಿಯ ಆಡಳಿತ ಬೇಕಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ತೆರಿಗೆಯನ್ನು ಗ್ರಾಮಸಭೆಯೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಸಮಿತಿ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ರಾಮಜೀರಾತ್ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಅಪ್ಪಣೆ ಇಲ್ಲದೆ ಈ ಊರಿಗೆ ಸರ್ಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ".

ವಿನೋಭ ಭಾವೆಯವರ ಭೋದಾನ ಚಳುವಳಿಯಿಂದ ಪ್ರೇರಿತವಾಗಿ ರಾಜಾಸ್ಥಾನ ಸರ್ಕಾರವು "ಗ್ರಾಮದಾನ ಕಾಯಿದೆ ೧೯೭೧" ಎಂಬ ಪ್ರಗತಿ ಪರ ಕಾನೂನನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತು. ಈ ಕಾಯಿದೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲೇ ಸೀಡ್ ಗ್ರಾಮವು ಒಂದು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತಕ್ಕಾಗಿ ಹೋರಾಟವನ್ನು ನಡೆಸಿತ್ತು. ಈ ಹೋರಾಟದ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವೆಂದರೆ, ದನಕರುಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಾಗಿದ್ದ ಗೋಮಾಳದ ಒಡೆತನ ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುವುದು.

ಗ್ರಾಮದ ಜನರು ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ದನಕರುಗಳನ್ನು ಮೆಯಿಸುತ್ತ ಬಂದಿದ್ದ ಗೋಮಾಳವನ್ನು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರ ಅಲ್ಲಿಯ ಒಂದು ಶ್ರೀಮಂತ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ವಹಿಸಿಕೊಡಲಾಯಿತು. ಆದರೆ ೧೯೫೦ರಲ್ಲಿ ಇದೇ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸರ್ಕಾರವು ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಗೆ ವಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಿತ್ತು. ತನ್ನ ಪಟ್ಟುಬಿಡದ ಶ್ರೀಮಂತ ಈ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಪಕ್ಕದ ಕನೋಡ ಹಳ್ಳಿಯವನೊಬ್ಬನಿಗ ೧೯೬೩ರಲ್ಲಿ ಕ್ರಯ ಮಾಡಿದ. ಕ್ರಯಕ್ಕೆ ಭೂಮಿ ಪಡೆದ ಮಾಲೀಕನು ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು ದನ ಮೇಯಿಸುವುದನ್ನು ನಿಷೇಧಿಸಿದ. ಈ ವ್ಯಾಜ್ಯ ೧೯೬೭ರವರೆಗೆ ಹೀಗೇ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ನ್ಯಾಯಾಲಯವು ಕೊನೆಗೆ "ಈ ಭೂಮಿಯು ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಗೆ ಸೇರಬೇಕು ಹಾಗೂ ಪಾರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಈಗಲೂ ಅವರ ಬಳಕೆಗ ಅವಕಾಶವಿರಬೇಕೆಂದು ತೀರ್ಪು ಕೊಟ್ಟಿತು. ಈ ಪ್ರಕರಣವು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ದೊರೆತ ವಿಜಯ" ಎಂದು ವಿಕಾಸ ಮಂಡಲ ಸ್ವಯಂ ಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಸಂಯೋಜಕರಾದ ಜಗದೀಶ್ ಪುರೋಹಿತ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಸೀಡ್‌ನ ಪಕ್ಕದ ಸೇಥವಾನ್ ಗ್ರಾಮದ ರಾಮೇಶ್ವರ ಪ್ರಸಾದ್ ವಿನೋಭಾ ಭಾವೆಯರ ಜೊತೆ ೧೩ ವರ್ಷ ಭೂದಾನ ಚಳುವಳಿಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಪಾದಯಾತ್ರೆ

ಮಾಡಿದವನು. ಈತನು ಸೀಡ್‌ನಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ ಭೂಮಿ, ನೀರು ಹಾಗು ಅರಣ್ಯ ಒಡೆತನವನ್ನು ದೊರಕಿಸಿಕೊಡುವ ಯಶಸ್ವಿ ನಾಯಕತ್ವ ವಹಿಸಿದನು. ಈಗ ವಿವಿಧ ವಿಷಯಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಕಾರ್ಯಕಾರಿ ಸಮಿತಿಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿವ. ಈ ಸಮಿತಿಗಳೇ, ಬೆಳೆಸಾಲ ಕೊಡುವುದು, ಗಿಡಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದು, ನೀರು ನಿರ್ವಹಣೆ, ಹುಲ್ಲು ಮಾರಾಟ ಮುಂತಾದ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ನಿರ್ದೇಶನದಂತೆ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

ಇಂತಹ ಆಡಳಿತದ ಫಲವಾಗಿ ಜಲಸಂವರ್ಧನ ಯೋಜನೆ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಈಗ ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಆಹುಗ ಕುಡಿಯುವುದಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ನೀರಿನ ಸಂಗ್ರಹವಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಗೋಮತಿ ನದಿಯು ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಷ್ಟೇ ಹರಿಯುತ್ತಿತ್ತು. ಈ ನದಿಗೆ ಆಣೆಕಟ್ಟನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ನಂತರ ಸಮೃದ್ಧವಾದ ನೀರು ಇದ್ದು ಬರಗಾಲದ ಭೀತಿಯಿಂದ ಪಾರಾಗಿದೆ. ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಮರಕಡಿದವರಿಗೆ ೨೦೦೦ ರೂಪಾಯಿಗಳ ದಂಡ ವಿಧಿಸಿದ ಹಲವಾರು ಪ್ರಕರಣಗಳಿವೆ. ಈ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಯಾವ ಗ್ರಾಮ ಲೆಕ್ಕಾಧಿಕಾರಿಯೂ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕಂದರೆ ಎಲ್ಲ ಭೂದಾಖಲೆಗಳು ಗ್ರಾಮಸಭೆ ಯಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತವೆ ಹಾಗೂ ಭೂಮಿಯ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಗ್ರಾಮಸಭೆಯೇ ನಿಭಾಯಿಸುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ರಾಜಸ್ಥಾನ ಸರ್ಕಾರವು ೧೯೭೧ರ ಗ್ರಾಮದಾನ ಕಾಯಿದಯ ೪೩ನೇ ಕಲಂನ್ನು ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದ್ದರಿಂದಾಗಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ವಿಸ್ತೃತ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕಿ ಗ್ರಾಮ ಪಂಚಾಯ್ತಿಗಳಿಗೆ ವಹಿಸಿತು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸೀಡ್ ಗ್ರಾಮವು ದೊಡ್ಡ ಆತಂಕವನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಗ್ರಾಮ ಪಂಚಾಯ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಭ್ರಷ್ಟತೆ ವ್ಯಾಪಕ ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಕೆಲಸಕ್ಕೂ ಲಂಚ ರುಶುವತ್ತುಗಳನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಸಂಗ ಬಂದೊದಗಿದೆ.

ಸೀಡ್ ಗ್ರಾಮವು ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೂ ಕೆಲವೇ ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸಿದ್ದರೂ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಮೂಲಕ ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಚಿರನೂತನವಾಗಿದ್ದು ಜನರ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಸಾಕಾರ ರೂಪವನ್ನು ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ವಿಚಲಿತವಾಗದ ನಿಮಲಪೇಡು: ವಿಶಾಖಪಟ್ಟಣ, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ

ಕಪ್ಪು ಟಾರು ಹಾಕಿದ ೨೦ ಕೀ.ಮೀ. ಉದ್ದದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ರಸ್ತೆ ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುವ ಬಿಂದುವಿನಲ್ಲಿ ಭಾರತದೇಶದ ಗಡಿಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೇ ಸ್ವತಂತ್ರ ನಿಮಲಪೇಡು ಗ್ರಾಮ. ಇಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾದ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಶಂಭುಪೊಲ್ಲಣ್ಣ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ "ಇಲ್ಲಿ ಜನರೆ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ ಹೊರತು ಜನರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಲ್ಲ" ಇಲ್ಲಿಯ ೨೦೦ ಮಂದಿ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರು ಜೂನ್ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಇತ್ತ ಮೊದಲ ಭತ್ತದ ಬೆಳೆ ಬೆಳೆಯುವದರಲ್ಲಿ ಮಗ್ನರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಅತ್ತ ರಾಜ್ಯದ ಮೂರನೆ ಒಂದು ಭಾಗದ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಬರಪೀಡಿತವಾಗಿವೆ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಮೂರು ಬೆಳೆ ಭತ್ತ ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಹಳ್ಳಿ ಸಂಪದ್ಭರಿವಾಗಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಊರಿನವರು ಜಿಲ್ಲಾಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿದರು "ಬನ್ನಿ ನೀವು ಮತ್ತು ನಿಮ್ಮ ನೂರು ಮಂದಿ ಸಿಬ್ಬಂದಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ತಿಂಗಳ ಕಾಲ ನಾವೆ ಊಟ ಹಾಕುತ್ತೇವೆ" ಎಂದು.

ಪೊಲ್ಲಣ ಹಿಂದಿನ ಘಟನೆಯನ್ನು ನೆನೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ೧೯೯೨ರಲ್ಲಿ ಈ ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಬಾಕ್ಸೈಟ್ ಅದಿರನ್ನು ತೆಗೆಯುವುದಕ್ಕಾಗಿ ನಿಮ್ಮ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ನೆಲಸಮ ಮಾಡುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ಖಾಸಗಿ ಕಂಪನಿಯೊಂದು ಹೆದರಿಸಿತು. ನಿಮಗೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ವಸತಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುತ್ತೇವೆ ಹೋಗಿ ಎಂದರು. ಆಗ ಇವರು ನಡೆಸಿದ ಸಭೆ ಇವರ ಬದುಕಿನ ದಿಕ್ಕನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿತು. ಇಲ್ಲಿಯ ನೀರು, ಮರಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ನಾವು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲೇ ಇರುತ್ತೇವೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು. ನಾಲ್ಕು ವರ್ಷ ಕಾನೂನು ಸಮರದ ಮೂಲಕ ಖಾಸಗಿ ಬಾಕ್ಸೈಟ್ ಕಂಪನಿಯನ್ನು ಊರಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹಾಕಿದರು.

"ಐನೇ ಷಡ್ಯೂಲ್ ಏರಿಯ ಎಂದು ಘೋಷಿಸಲಾದ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದಲೆ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಅನುಮತಿ ಇಲ್ಲದೆ ಏನನ್ನೂ ತೆಗೆಯುವಂತಿಲ್ಲ" ಎಂದು ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರೀಂಕೋರ್ಟ್ ಆದೇಶ ನೀಡಿತು. ಗ್ರಾಮ ಸಭೆಯು ಬಾಕ್ಸೈಟ್ ಅದಿರನ್ನು ತೆಗೆಯಲು ಅವಕಾಶ ನಿರಾಕರಿಸಿತು. ಕಂಪನಿಯು ತಾನು ಹೂಡಿದ ೨೫೦ ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳ ಬಂಡವಾಳವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಯಿತು. ಹಿಂಗ ನಿಮಲಪೇಡು ತನ್ನ ಆ ಗ್ರಾಮದ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿತು. ಈ ತೀರ್ಮಾನದ ನಂತರ ಸರ್ಕಾರದ ಯಾವ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯೂ ಈ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿಯ ಕರಂಗಿ ರಮಣ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ, ಆಡಳಿತ ಹೇಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ದೊಡ ಪಾಠ ಎಂದು.

ಬಾಕ್ಸೈಟ್ ಕಂಪನಿಯವರಿಂದ ನಿರ್ಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ವಿಶಾಲವಾದ ಟಾರು ರಸ್ತೆಯು ಇಲ್ಲಿಯ ಗ್ರಾಮದ ಜನರ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕ ವಿಜಯಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಊರಿನ ಜನ ಹೊರಗಡೆ ಹೋಗುವುದು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ರಸ್ತೆ ನಡೆದಾಡಲು ಉಪಯೋಗವಿಲ್ಲ. ಬದಲಗಿ ಕಾಳು ಕಡ್ಡಿ, ಹುಲ್ಲು ಮುಂತಾದು ವನ್ನು ಹಾಸಲು ಕಣವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ೩ ಭತ್ತದ ಬೆಳೆ ತೆಗೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಸ್ಥಳೀಯ ಹಣ್ಣು ಹಂಪಲು ಗಿಡಗಳು ಊರಿನ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ವಾರ್ಷಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಹುಣಸೇಮರ ೧೫೦೦ ರೂಪಾಯಿ, ಒಂದು ಮಾವಿನ ೨೦೦೦ ರೂಪಾಯಿಗಳ ಆದಾಯ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಹಲಸಿನ ಮರಗಳಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಆದಾಯವು ಮಳೆಗಾಲದವರೆಗೂ ಎಲ್ಲರ ಹಸಿವನ್ನು ತೀರಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ತೊರೆಯಿಂದ ಊರಿಗೆ ನೀರು ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಮರ, ಬೊಂಬುಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿ ಸಣ್ಣ ನಾಲಗಳನ್ನು ತೋಡಿ ಜಮೀನಿಗೆ ನೀರು ಬರುವಂತೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ.

ಈಗ ಬರುತ್ತಿರುವ ಆದಾಯ ಊರಿಗೆ ಸಾಕಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆರು ಭೂರಹಿತ ಕುಟುಂಬ ಗಳಿಗೆ ತೀರ ಕಡಿಮೆ ಹಣಕ್ಕೆ ಉಳಿದ ಭೂರಹಿತ ಕುಟುಂಬಗಳಿಗೆ ತೀರ ಕಡಿಮೆ ಹಣಕ್ಕೆ ಉಳಿದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಗುತ್ತಿಗೆಗೆ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. ಕಾಲೇಜಿನ ಮೆಟ್ಟಿಲು ಹತ್ತಿರುವ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲ ಯುವಕ ಬಲರಾಜು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ "ನನ್ನನ್ನು ಓದಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಕೂಡ ಗ್ರಾಮಸಭೆ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ" ಎಂದು.

ಈ ಹಳ್ಳಿಯ ಗ್ರಾಮ ಗಣರಾಜ್ಯದ ಮುಂದಿನ ಹಜ್ಜೆ ಎಂದರೆ "ಶಿಕ್ಷಣ". ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಾಲೆಯನ್ನು ಪ್ರಾರಂಭಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಶಾಲೆಯ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರ ರಾಮನಾಯ್ಡು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಅಕ್ಷರಾಭ್ಯಾಸ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುವುದೆ ಗ್ರಾಮದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮೂಲಕ, ಕಲಿಯುವುದಕ್ಕೆ ನಿಗದಿತ ಸಮಯ ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ, ಯಾವಾಗ ಇಲ್ಲಿಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಬಿಡುವು ದೊರೆಯುತ್ತದೊ ಆವಾಗ ಶಾಲೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ದನಕರುಗಳನ್ನು ಮೇಯಿಸಿ ಬಂದ ನಂತರ, ಅಥವಾ ಅವರಿಗೆ ಬೇರೆ ಕೆಲಸವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಶಾಲೆಯ ಸಮಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ."

ಭಾರತ ದೇಶಕ್ಕೆ ಯಾವಾಗ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದೊರೆಯಿತು ಎಂದು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯದೆ ಇರಬಹುದು. ಅದೇನು ಅವಮಾನ ಪಡುವಂತಹ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇವರ ಊರಿಗೆ ಯಾವಾಗ ಮರುಜನ್ಮ ದೊರೆಯಿತು ಎಂದು ತಿಳಿದುಕೊಂಡಿರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯ.

ಬಿರ್ಸಾಮುಂಡಾ ಹುಟ್ಟಿದ ನೆಲದಲ್ಲಿ: ಹೊರಾಮೊಖೊ-ಹಜಾರಿಭಾಗ್-ಜಾರ್ಖಂಡ್

ಜಾರ್ಖಂಡ್‌ನ ಹಜಾರಿಬಾಗ್ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಹಳ್ಳಿಗಳಂತೆ ಬೊರೊಮೊಖೊ ಹಳ್ಳಿ ಕೂಡ ಮತ್ತೊಂದು ನಿದ್ರಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿರುವ ಹಳ್ಳಿ. ೫೨ ಸಂತಾಲ ಕುಟುಂಬಗಳಿರುವ ಈ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೊಡೆದಂತೆ ಕಾಣುವ ವಿಶೇಷತೆ ಏನಿಲ್ಲ. ಮಣ್ಣಿನ ಗೋಡೆಯ ಮನೆಗಳು, ಮಹುವ ಮತ್ತು ಕುಸುಂ ಮರಗಳು, ಕಲ್ಲು ಮಣ್ಣಿನ ಬೀದಿ. ಬಹಳಷ್ಟು ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರಂತೆ ಕೆಲಸ ಮುಗಿದ ನಂತರ ಲೊಟ್ಟೆ ಹೊಡೆಯುತ್ತ ಕಾಲ ಕಳೆಯುವ ಜನ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಮಾತ್ರ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದುವು.

ಅದೇನೆಂದರೆ ಅರಣ್ಯ ಹಾಗು ಅರಣ್ಯ ಸಿಬ್ಬಂದಿಯ ಗೈರು ಹಾಜರಿ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಅದ್ಭುತ ಸಂಗತಿ ಇದು. ಒಂದು ಸಾಮೂಹಿಕ ಒಡೆತನದ ಕಲ್ಲಿದ್ದಲ ಗಣಿಯ ಕುರಿತು. ಈ ಗಣಿಯು ದಾಮೋದರ್ ನದಿ ಉಪನದಿಯಾಗಿರುವ ರೋಹರ್‌ಗಡದ ದಡದ ಮೇಲಿದೆ. ಈ ಗಣಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರನ್ನು ಕೇಳಿದರೆ ಅವರೇನು ಸರಾಗವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಮಾತನ್ನು ಕೇಳಿದ ನಂತರ ಎಲ್ಲರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಂದರೆ ಕಾನೂನುಬದ್ಧವಾಗಿ ಇದೆಲ್ಲ ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು ಎನುವುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲಾ ಗಣಿಗಳ ಮೇಲೆ ಒಡೆತನ ಇರುವುದು ಕಾಂಟ್ರಾಕ್ಟರ್‌ದಾರರ ಕೈಯಲ್ಲಿ. ಆದರೆ

ಇದೆಲ್ಲವನ್ನು ದಾಟಿ ಹಳ್ಳಿಯವರ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿ ಈ ಗಣಿ ದಕ್ಕಿರುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ, ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಅಮೂಲ್ಯ ಗಣಿ ಇದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಕಾಂಟ್ರಾಕ್ಟರ್‌ಗಳು ಹಾಗು ಬುಲ್‌ಡೋಜರ್‌ಗಳು ಇರುವದು ಮಾಮೂಲು ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಯಾವುದೇ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಈ ಗಣಿ ನಿರಾಂತಕವಾಗಿ ಇರುವ ಕಾರಣ ಹೇಗೆ?

೧೯೪೫ರಲ್ಲಿ ಈ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಸರ್ವೆ ಮಾಡಲಾಯಿತು. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಸರ್ಕಾರದ ನೆರಳು ಈ ಗ್ರಾಮದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿರಲಿಲ್ಲ. ಹತ್ತಿರದ ಬಸ್ ನಿಲ್ದಾಣ ಎಂದರೆ ೧೦ ಕಿಲೋ ಮೀಟರ್‌ಗಳು. ಇಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಯಾರೂ ಈ ಕುರಿತ ಚಕಾರ ಎತ್ತುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಾಗಿ ಇವರು "ನಾವು ಶ್ರೀಮಂತರು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಸಂತಾಲರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಯಜಮಾನ ಧನರಾಮಂ ಟುಟು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ "ನಮ್ಮ ಬದುಕಿಗೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳು ಸಾಕು. ಹಣ ಬೇಕಾದಾಗ ಕಿರು ಅರಣ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿರದ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮಾರುತ್ತೇವೆ".

ಇವರು ನಿಜಕ್ಕೂ ಶ್ರೀಮಂತರೆ. ಈಗ ಅವರ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಲ್ಲಿದ್ದಲು ಗಣಿ, ಸಾಲ್ ಮರಗಳಿರುವ ೫೦೦ ಎಕರೆ ಭೂಮಿ, ಸದಾ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ತೊರೆ ಮತ್ತು ವ್ಯವಸಾಯದ ಭೂಮಿ, ಎರಡು ರೂಮುಗಳಿರುವ ಆಸ್ಪತ್ರೆ, ಮೂರು ರೂಮುಗಳಿರುವ ಶಾಲೆ ಇವು ಮಹು ಮರದ ತಂಪು ನೆರಳಿನಲ್ಲಿವೆ. ೧೯೮೨ರಲ್ಲಿ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಗಳ ಮೇಲೆ ಗ್ರಾಮವು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿತು. ಆಗಿನಿಂದಲೂ ಸಂತಾಲರ ಪಾರಂಪರಿಕ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯು ಈ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿದೆ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಲ್ಲ. ಫುಟ್‌ಬಾಲ್ ಆಡುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮಯ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೇ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಫುಟ್‌ಬಾಲ್ ಆಟಗಾರರು ಈ ಊರಿನಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ.

"ನಮ್ಮ ಕಾನೂನಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ವಿದ್ಯಾವಂತನಾಗಿರುವ ಉಪನಾಯಕ ಚರ್ಕುಸೊರೆನ್. "ನಮ್ಮ ತೀರ್ಮಾನಗಳು ಹಾಗು ಆಡಳಿತ ವಜ್ರಾಯುಧದ ತರ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವಾಗ ಸೀಮೆಣ್ಣೆ ದೀಪದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಕಣ್ಣುಗಳಿಂದ ಮೂಡಿದ ಹೊಳಪು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಯಾಕೆ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿರಬೇಕು ಎನ್ನುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾನೆ".

"ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರು ಹಾಗು ಪಕ್ಕದ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನ ಇಲ್ಲಿಯ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಮರಗಳನ್ನು ಕಂಡಾಬಟ್ಟೆ ಲೂಟಿ ಮಾಡತೊಡಗಿದರು. ನಮಗೆ ಗಾಬರಿಯಾಯಿತು. ಸರ್ಕಾರ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವುದನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳತೊಡಗಿತು, ಹೊರತು ನಮಗೇನನ್ನೂ ಕೊಡಲಿಲ್ಲ. ಇದೆಲ್ಲ ೧೯೮೨ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ನಡೆದದ್ದು, ಇಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮನಗಂಡ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಎದುರಿಸಲು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು. ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಗೆ ಹೋಗಿ ಹೇಳಿದರು ನಾವು ನಿಮಗೆ ಸಂಬಳ ಕೊಡುತ್ತೇವೆ ನಮ್ಮ ಅರಣ್ಯ ರಕ್ಷಿಸಿ" ಎಂದು.

ಅರಣ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಸಣ್ಣ ನದಿಯ ದಡದ ಮೇಲಿದ್ದ ಕಲ್ಲಿದ್ದಲು ಗಣಿಯ ಒಡೆತನವನ್ನು ಗ್ರಾಮದವರೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. ಒಂದೆಡೆ ಗಣಿ ಇದೆ ಎಂದರೆ ಮುಗಿಯಿತು ಅರಣ್ಯ, ಹಳ್ಳಿ ಎಲ್ಲವೂ ಬುಲಡೋಜರ್‌ಗಳಿಂದ ನಿರ್ನಾಮವಾಗುತ್ತವೆ ಎನ್ನುವ ಸತ್ಯ ಇವರಿಗೆ ಗೊತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಗಣಿ ಇರುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ಬೆಳೆಸಿ, ಗಣಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯ ಗ್ರಾಮ ಸಮುದಾಯಕ್ಕೇ ಸೇರಿದ್ದು. ಇದು ಇಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕು, ಈ ಗಣಿ ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರ ಬಳಕೆಗೆ ಮಾತ್ರವೇ ಹೊರತು ಮಾರಾಟಕ್ಕಲ್ಲ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರು. ಆರು ಮೀಟರ್ ಆಳದ ಗುಂಡಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ೩೦ ಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರ್ ಲೋಡುಗಳಷ್ಟು ಕಲ್ಲಿದ್ದಲನ್ನು ತೆಗೆದು ಊರಿನವರಿಗೆಲ್ಲ ಪುಕ್ಕಟೆಯಾಗಿ ಹಂಚಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇದು ವರ್ಷ ಪೂರ್ತಿ ಗ್ರಾಮಸ್ಥರಿಗೆ ಸಾಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಸೌದೆಗಾಗಿ ಅರಣ್ಯದ ಮರಗಳನ್ನು ಕಡಿಯುವುದು ಕೂಡ ನಿಂತಿದೆ.

ಇಷ್ಟೆಲ್ಲದರ ನಡುವೆಯೂ ಸರ್ಕಾರದವರು ಯಾವ ಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತಂದು ಈ ಗಣಿಗಳನ್ನು ದೋಚುತ್ತಾರೋ ಎನ್ನುವ ಭಯವಿದೆ. ಏನೇ ಆದರೂ ನೀರು, ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಹಕ್ಕನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ, ಸುತ್ತಮುತ್ತಲ ಏಳೂ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನ ಒಗ್ಗಟ್ಟಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಟ ಮಾಡಿದ ಬಿರ್ಸಾ ಮುಂಡನ ನಾಯಕತ್ವದ ಅನುಭವಗಳು ನರನಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಯುತ್ತಿವೆ. ಬಿರ್ಸಾ ಮುಂಡನಿಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾದದ್ದು ನಮಗೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುವ ಬಲವಾದ ನಂಬಿಕೆ ಇವರದು.

ಪಂಚಾಯತ್ ರಾಜ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪಿತಾಮಹ ಬಲವಂತರಾಯ್ ಮೆಹತಾರವರು ಸರ್ಕಾರಗಳು ಜನರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಕೊಡುವುದನ್ನು ಇನ್ನೂ ಕಾಯುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ

೧೦೩ ವರ್ಷ ವಯೋಮಾನದ ಹಣ್ಣು ಹಣ್ಣು ಮುದುಕ ಬಲವಂತರಾಯ್ ಮೆಹತಾ, ಒಬ್ಬ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಹೋರಾಟಗಾರ ಹಾಗು ಪ್ರಥಮ ಲೋಕಸಭಾ ಸದಸ್ಯ. ಹಳ್ಳಿಯ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಪ್ರಜೆಗೂ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಫಲ ದೊರೆಯಬೇಕು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರಗಳೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ವರದಿ ಒಪ್ಪಿಸಲು ೧೯೫೭ರಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರವು ಮೆಹತಾರವರನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿತು. ಮೂರು ಸ್ತರಗಳಿರುವ ಪಂಚಾಯತ್ ರಾಜ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು, ಗ್ರಾಮಸಭೆಗೆ ಯೋಜನೆ ಮಾಡುವ ಹಾಗು ಅದನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಪೂರ್ಣ ಅಧಿಕಾರ ಇರಬೇಕು ಎಂದು ಇವರು ಸಲಹೆ ನೀಡಿದ್ದರು. ಇದೇ ಪಂಚಾಯತ್‌ರಾಜ್‌ನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ನಾಂದಿಯಾಯಿತು. ಇವರು ಸಲಹೆ ನೀಡಿದ ೩೩ ವರ್ಷಗಳ ನಂತರ ೧೯೯೨ರಲ್ಲಿ ೩ ಸ್ತರದ ಪಂಚಾಯತ್ ರಾಜ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂವಿಧಾನದ ೭೩ ಹಾಗೂ ೭೪ನೇ ತಿದ್ದುಪಡಿಯಲ್ಲಿ ಅನುಮೋದಿಸ

ಲಾಯಿತು. ಇಷ್ಟಾದ ಮೇಲು ಜನರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಕೊಡುವ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರಗಳ ಬಗ್ಗೆ ದೇಶವು ಮೀನಾಮೇಷ ಮಾಡುತ್ತ ಸಮಯ ಕಳೆಯುತ್ತಿದೆ. ಡೌನ್ ಟು ಅರ್ತ್ ಪತ್ರಿಕೆಯವರು ಇವರೊಡನೆ ವಿಚಾರ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ "ಭಾರತ ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಸ್ಥಳೀಯ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

"ಯಾವಾಗ ಹಳ್ಳಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬನೂ ನಾನು ಈ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಸೇರಿದವನು ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳುತ್ತಾನೋ ಆಗ ಗ್ರಾಮ ಸ್ವರಾಜ್ಯದ ಉದಯ ಸಾಧ್ಯ. ನನ್ನ ಈ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನನಗೆ ನಿವೃತ್ತಿ ವೇತನ ದೊರೆಯುತ್ತಿದೆ. ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಗರು ಇನ್ನೂ ಗುಲಾಮರಾಗೇ ಉಳಿದಿರುವಾಗ ಇದು ಯಾವ ರೀತಿಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ. ಭಾರತ ದೇಶ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದೆ ಆದರೆ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಇನ್ನೂ ಗುಲಾಮಗಿರಿಯಲ್ಲೇ ಇವೆ."

ಈಗಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಯಿತಿಗಳು ವಿಪರೀತ ಭ್ರಷ್ಟಗೊಂಡಿವೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಒಂದು ಪಂಚಾಯಿತಿಗೆ ೪-೫ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಪಂಚಾಯಿತಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಂದ ದೂರ ಇದೆ. ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಎಲ್ಲ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೂ ಸೇರಿದವನಲ್ಲ. ಇಂತಹ ಪಂಚಾಯಿತಿಗಳು ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ನಾಡಿಮಿಡಿತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ

ಸಂವಿಧಾನವು ೨೯ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪಂಚಾಯಿತಿಗಳಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಕೊಡಲೇಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಂವಿಧಾನದ ಆದೇಶವನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವಂತ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಈಗ ಪಂಚಾಯಿತಿಗಳು ಹೋರಾಟ ನಡೆಸಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಂಚಾಯಿತಿ ಎಂದರೆ ಈಗ ಇರುವ ಪಂಚಾಯಿತಿ ಅಲ್ಲ ನಿಜವಾದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆ. ಪ್ರತಿ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೂ ಗ್ರಾಮಸಭೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಗ್ರಾಮದ ಅಭ್ಯುದಯದ ಕುರಿತು ಸರ್ವಾನುಮತದ ನಿರ್ಣಯ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ.

ಕೃಪೆ : ಡೌನ್ ಟು ಅರ್ತ್

೬

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿ ಸೀಮೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ

ಬಿ.ಪಿ. ಮಹೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ

ಪೀಠಿಕೆ

ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಜನಗಣತಿಯನ್ನು ಆದರಿಸಿ ೫೦ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಗುರ್ತಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸುವ ಮಾನದಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಗೊಂದಲಗಳಿರುವ ಕಾರಣ, ಕೆಲವು ಪಂಗಡಗಳು ಜನಗಣತಿಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದ್ದರೂ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಗೊಂದಲದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖವೆಂದರೆ ಹಲವಾರು ಪಂಗಡಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪಿಗೆ ಸೇರುವ ಎಲ್ಲಾ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದರೂ, ಜನಗಣತಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಪಂಗಡಗಳ ಆಳವಾದ ಅಧ್ಯಯನ ಅವರ ಬುಡಕಟ್ಟುತನಕ್ಕೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವುದು ಒಂದೆಡೆಯಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಇಡೀ ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹಾಗೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಕಾರಿಯಾದೀತು.

ಹಿನ್ನೆಲೆ

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ನೂರಾರು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲಿ ಕುಣಬಿ ಜನಾಂಗವೂ ಒಂದು. ಉತ್ತರಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜೋಯಿಡಾ ತಾಲ್ಲೂಕು ಹಾಗೂ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಕಾರವಾರ, ಯಲ್ಲಾಪುರ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳ ದಟ್ಟ ಅರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವಿಸುತ್ತಿರುವ ಈ ಜನಾಂಗದವರನ್ನು, ಗೋವಾರಾಜ್ಯದಿಂದ ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ವಲಸೆ ಬಂದ ಜನಾಂಗವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಗೋವಾರಾಜ್ಯದ ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳಾದ ಈ ಜನಾಂಗವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರ ಕಳೆದ ವರ್ಷ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದೆ. ಆದರೆ ೧೮೫೫ರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷ ಸರ್ಕಾರದ ಮೂಲಕ ಇಡೀ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದ ಜನರ ಜೀವನ ಅಧ್ಯಯನ

ಮಾಡಿದ ಫ್ರಾನ್ಸಿಸ್ ಬುಕಾನಿನ್ ಪ್ರಕಾರ ಕುಣಬಿಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೂಲ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಪ್ಲೇಗ ರೋಗದ ಕಾರಣ ಗೋವಾಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗಿ ಪೋರ್ಚುಗೀಸ್ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೋಯಿಡಾ ಭಾಗಕ್ಕೆ ವಾಪಸಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ದಾಖಲೆಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ.

ಜೋಯಿಡಾ ಊರಿನಲ್ಲೇ ಈ ಜನಾಂಗ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಂತೆ ಅವರದೇ ಆದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಉಪಭಾಷೆ (ಕೊಂಕಣಿ), ಗುಡಿಸಲು, ಆಚಾರ, ವಿಚಾರ, ಉಡಿಗೆ ತೊಡಿಗೆ, ಕುಣಿತ ಕಲೆ, ಜಾನಪದ, ಗುಡಿ ಕೈಗಾರಿಕೆ ಮುಂತಾದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕುಣಬಿಗಳು ನಾಗರಿಕ ಬದುಕಿನಿಂದ ಈಗಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಜನಾಂಗವಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟದಲ್ಲೇ ಎರಡನೇ ದೊಡ್ಡ ತಾಲ್ಲೂಕೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಮತ್ತು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲೇ ಅತ್ಯಂತ ಕಡಿಮೆ ಜನಸಂಖ್ಯೆವುಳ್ಳ ಹಿಂದುಳಿದ ತಾಲ್ಲೂಕೆಂದು ದಟ್ಟ ನಿತ್ಯ ಹರಿದ್ವರ್ಣ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಕುಣಬಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಆಳವಾದ ಆದ್ಯತೆಗಳೇ ನಡೆದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ವಿಚಿತ್ರ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕುಣುಬಿಯರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕು

ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಂತೆ ಸ್ತ್ರೀಯರಲ್ಲಿ ರವಿಕೆ ಇಲ್ಲದೆ ಸೀರೆ ಉಡುವ ರೀತಿ, ಪುರುಷರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಲಂಗೋಟಿ ಮತ್ತು ಹಗ್ಗಕಟ್ಟಿ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಮರದ ಸಲಕರಣೆಗೆ ಸೊಂಟಕ್ಕೆ ನೇತುಹಾಕಿಕೊಂಡು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ ತೊರೆಗಳ ಕೆಳಗೆ ಅಲ್ಪ ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಭತ್ತವನ್ನು, ಅದು ಇಲ್ಲದ ಕಡೆ ಇತರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳಂತೆ ಕುಂಬ್ರಿ (ಕುಮರಿ) ಸಹಜ ಸಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಹಾಗೂ ಕಾಡಿನ ಎಲ್ಲಾ ತರಹದ ಕಿರು ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಆಧಾರದಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ರೀತಿಯಿಂದಲೇ ಈ ಜನಾಂಗ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದವರೆಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಈ ಕುಣಬಿಗಳು ಇತ್ತೀಚಿನ ದಶಕಗಳ ಹಿಂದೆಯೆಷ್ಟೇ ನಾಗರೀಕರನ್ನು ನೋಡಿದಲ್ಲಿ ಹೆದರಿ ಕಾಡಿನೊಳಗೊಡುತ್ತಿದ್ದವರು. ಈಗಲೂ ಅಷ್ಟೆ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಬೆರಗುಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಬೆರೆತುಕೊಳ್ಳಲು ಶುರುಮಾಡಿದಂತೆ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಕೂಡ, ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತಮ್ಮದೇ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನುಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಜನಾಂಗ ಕುರಿಕೋಳಿ, ಆಡುಗಳನ್ನು ಸಾಕುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಕಿದ್ದನ್ನು ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ನಿಷಿದ್ದ. ಆದರೆ ನೈಸರ್ಗಿಕವಾಗಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟಿಯಾಡಿ ತಿನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಕುಣಬಿಗಳಿಗೆ ಮಧ್ಯ ವರ್ಜ್ಯ. ಆದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯ ದಾಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿರುವ ಕೆಲವು ಕುಣಬಿಗಳು ಈ ರೀತಿಯ ನಡವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಹೊರಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ವಿವಾಹದ ಪದ್ಧತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಂಚವಾದರೂ ವಧುದಕ್ಷಿಣೆ, ಕುಣಬಿ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ 'ಮುರ್ಜಾವಲಿ' ಜಾಣನಿಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಈತ ಮಾವಿನ ಎಲೆಯ ಮೇಲೆ ಶುಭಮುಹೂರ್ತ ನಿಗದಿಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಹವಲಿಪೂಲ್-ಬಕುಳದ ಹೂವಿನಿಂದ ರಚಿಸಿದ ಮಾಲೆಯನ್ನು ವಧುವರರು ಕುಣಬಿಶಾಸ್ತ್ರದಂತೆ ವಿನಿಮಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ದಿಮಕಿ ಗಿಡದ ಚೌಕ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಡೆಸಲಾಗುವ ವಿವಾಹದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಗೆ ಈ ಜನಾಂಗ ಸಿಪೊಣ್ಯಾನಿ ಬೆಳೋವಚತಿ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮದುವೆಯ ನಂತರ ಹವಲಿ ಪೊಲ್ ಮಾಲೆಯನ್ನು ದಿಮಕಿ ಗಿಡಕ್ಕೆ ನೇತುಹಾಕಿ, ಅತ್ತಿಮರಕ್ಕೆ ಪೂಜಿಸುತ್ತಾರೆ. ನಂತರ ಕುಲದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿ ಹವಳಿ, ಅತ್ತಿಮರ, ಕರಂಬಳ, ಕುಂಬಿ, ಚಾಂದೋ, ಏಕೋದಾ, ದೇವರಕೇಳಿ ಎಲೆಗಳೊಂದಿಗೆ ಕುಲದೇವತೆ ಪೂಜೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ಸರಳ ಸೌಮ್ಯ ಹಾಗೂ ಮುಗ್ಧ ಜನಾಂಗವಾದ ಈ ಕುಣಬಿಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅವಿಭಕ್ತ ಕುಟುಂಬ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕುಟುಂಬದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನನ್ನು ಬುದ್ಧಿವಂತನೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈತ ಮನೆತನದ ಎಲ್ಲಾ ದೇವರ ಕಾರ್ಯ ವಿಧಿಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಾನೆ. ತಂಟೆ, ತಕರಾರು, ನ್ಯಾಯಗಳು ಬುದವಂತನ ನಾಯಕತ್ವದಲ್ಲಿ ನೆರವೇರುತ್ತದೆ. ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಆದ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಗಾವಡೆಗಳು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ತೀರ್ಮಾನಗಳನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಯಿಂದ ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಹೊರಗೆ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ದೇವರ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಮಿರಾಶಿಗಳು ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ.

ಕುಣಬಿಗಳ ವಾಸಿಸುವ ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಕುಳಾವಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕುಳಾವಿಯ ಕನಿಷ್ಟ ಹತ್ತರಿಂದ ೩೦-೪೦ ಗುಡಿಸಲಗಳು ಹೊಂದಿದ್ದು, ಒಟ್ಟಿಗೆ ಜೀವನ ನಡೆಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕುಳಾವಿಗಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಇವರು ಕೃಷಿ ಮಾಡಿರುವ ಜಮೀನುಗಳಿಗೆ ಒಟ್ಟಾಗಿ ಬೇಲಿಗಳನ್ನು ಬಿಗಿದು ದನಕರುಗಳಿಂದ ರಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿ ಗುಡಿಸಲುಗಳ ಸುತ್ತಲು ವಿವಿಧ, ವಿಶೇಷ, ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಗೆಣಸುಗಡ್ಡೆ ತರಕಾರಿಗಳನ್ನು ಕುಣಬಿಗಳು ಬೆಳೆಸುತ್ತಾರೆ. ನಾಗರೀಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲದ, ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಇನ್ನೂ ಕಾಣದ ಎಷ್ಟೋ ಗಡ್ಡೆಗೆಣಸುಗಳು ಇವರ ಹಿತ್ತಲಲ್ಲಿ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕೋನ, ಮೂಡ್ಲಿ, ನಾಗರಕೋನ, ಮುಳ್ಳಿ, ಧವೆಆಳು, ದಾವಾ, ತಾರೋಟಿಕೊನೆಗಳಲ್ಲದೆ ಪಿರಸೆ, ಗೊಯಾಟೆ, ಝುರಿಬೊಳೆಗಳಂತ ವಿಚಿತ್ರ ಕಾಡಿನ ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸುಗಳನ್ನು ಈ ಜನ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡಿನ ವಿವಿಧ ಅಣಬೆಗಳನ್ನು ಗುರತಿಸಿ ಬಳಸುವ ಈ ಜನಾಂಗದ ಜಾಣ್ಮೆ ವಿಶೇಷವಾದದ್ದು.

ಮಹಾಲಯ, ಚೌತಿ, ದಸರಾ, ದೀಪಾವಳಿ, ಶಿವರಾತ್ರಿ, ಹೋಳಿಗಳಂತಹ ಜನ ಸಾಮಾನ್ಯ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಜನಾಂಗ ಆಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಹೋಳಿಯಲ್ಲಿ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನ ಮಾಡಿ ಸಿಗ್ಮೋ ಕುಣಿತವನ್ನು ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ತಂಡಗಳಂತೆ ಹೋಗಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಹೇಳಿಕೆ ಮಾಡಿರುವವರು

ಬುದವಂತ ಅಥವಾ ಮಿರಾಶಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಹಾಲಯ ಹಬ್ಬದಂದು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಗತಿಸಿದ ಹಿರಿಯರ ಎಲ್ಲಾ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ಆಹ್ವಾನಿಸಿ ಸಂತೃಪ್ತಿಗೊಳಿಸಬೇಕೆಂದು ಹಿರಿಯ ನೆಂಟರಿಷ್ಟರುಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕರೆದು ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ತಿಂಡಿತಿನಿಸುಗಳನ್ನು ತೃಪ್ತಿಯಾಗುವಂತೆ ಬಡಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ನಂತರ ವಿವಿಧ ರೀತಿಯ ಪೋಷಾಕನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಂಡು ರಾಮಾಯಣ ಕೇಳ್, ಮಹಾಭಾರತ ಕೇಳ್ ಆಟಗಳನ್ನು ಆಡುತ್ತಾರೆ.

ಶಿವನ ಆರಾಧಕರಾದ ಕುಣಬಿಗಳು ದಸರಾ, ದೀಪಾವಳಿ, ಚೌತಿಯನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕುಣಬಿ ಮಹಿಳೆಯರು ದಿಂಡಲೋ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಪುಗಡಿ ನೃತ್ಯವನ್ನು ಈ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲಿ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹಬ್ಬಗಳಲ್ಲದೇ ಕುಣಬಿಗಳಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ಉಸ್ತಣ, ಲಾಭಮುಟ್ಟೆ, ಗಾಂಗೋಡಕಾಳಜಾತ್ರೆ, ಗಾವಳಾದೇವಿ ಜಾತ್ರೆ ಹಾಗೂ ಕಾಪ್ರಿ ಜಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜರುಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಂತೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರದ ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನುಗಳು, ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಗಳನ್ನು ಆಣೆಕಟ್ಟು ನಿರ್ಮಾಣ, ಗಣಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನವನ, ಅಭಯಾರಣ್ಯ, ಸ್ಥಳಾಂತರ, ಪುನರ್ ವಸತಿ, ವಲಸೆ, ನಾಗರೀಕತೆಯ ಧಾಳಿ ಹಾಗೂ ಮೇಲ್ವರ್ಗದವರ ಮತ್ತು ಜಮೀನ್ದಾರರುಗಳ ದಾಳಿಗಳಿಗೆ ತತ್ತರಿಸಿ ನಲಗುತ್ತಿರುವ ಕುಣಬಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ತೀರ್ವ ಆತಂಕದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಲುಪಿದ್ದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅವನತಿಯ ಅಂಚಿಗೆ ಸಂದು ಇವರ ಜೀವನ ಅಧೋಗತಿಗಿಳಿಯುತ್ತಿದೆ. ಇವರ ಸಾಮೂಹಿಕ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ಕುಂಬ್ರಿ ಬೇಸಾಯಮದ ಜಾಗವನ್ನು ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ ಕಸಿದುಕೊಂಡು ವಂಚಿಸಿದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ ಸ್ಥಂಭವಾಗಿದ್ದ ಸೀಮಾ ಪದ್ದತಿ ಅಥವಾ ಜಮ್ಮಾ ಪದ್ದತಿ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲೆ ಪದ್ಧತಿ ಅಥವಾ ಗಡಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯ ಕಠಿಣ ಕಾಯ್ದೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ಇದರಿಂದ ಕುಣಬಿಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲ, ಹಕ್ಕುಗಳು ಹಾಗೂ ಕಾಡಿನ ರಕ್ಷಣೆಯ ಜೀವಸತ್ವ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ತೀವ್ರತರಹದ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿದೆ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಕಾಲದಿಂದಲೂ ಈತ್ತೀಚೀನ ಸರ್ಕಾರದ ಆಡಳಿತದವರೆಗೂ ಎಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಟತೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಗುರುತಿಸದೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷಕ್ಕೊಳಗಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಇಡೀ ಆಧುನಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದ್ದ ಸಂಪನ್ಮೂಲದ ಮತ್ತು ಕಾಡಿನ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸದೆ ಹೋಗಿರುವುದು ದೊಡ್ಡ ದುರಂತ. ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಸೀಮಾ ಪದ್ದತಿಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಹತ್ತರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಗುರುತಿಸದೆ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಳಪಡದೆ ನಾಗರಿಕರ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಗೋಚರವಾಗದೇ ಇರುವುದು. ಈ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಈ ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಅಧ್ಯಯನದ ಶಿಸ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡಬೇಕಾದ ಪ್ರಸ್ತುತತೆ ಇದೆ.

ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿ (ಜಮ್ಮಾ, ಎಲ್ಲೆ, ಗಡಿಪದ್ಧತಿ)

ಯಾವುದೇ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ತಾವು ತಲತಲಾಂತರಗಳಿಂದ ಜೀವಿಸಿದ ಪರಿಚಿತ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪೂರ್ಣಮಟ್ಟದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನೆಮ್ಮದಿಯ ಬದುಕಿನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗಾಗಿ ತಮಗೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಸಂಪನ್ಮೂಲಾಧಾರಿತ ಕಾಡನ್ನು ಹಳ್ಳಿಯ ಸುತ್ತಲು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡ ಸಾಂಸ್ಕತಿಕ ಗಡಿರೇಖೆಯನ್ನು ಸೀಮಾ/ಜಮ್ಮಾ/ಎಲ್ಲೆ ಗಡಿ ಎಂದು ಕರೆಯಲಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡ ಈ ಗಡಿರೇಖೆಯು ಒಳಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯ ತನ್ನ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಕಾಡಿನ ಉತ್ಪನ್ನ, ಆಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬೇಸಾಯ ಹಾಗೂ ಇಡೀ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬದುಕಿನ ಅವಿಚ್ಛಿನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನೆ ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿಯೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ತಲತಲಾಂತರಗಳಿಂದ ಮಡಿದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪೂರ್ವಜರ ಆತ್ಮಗಳು ಈ ಸೀಮಾ ರೇಖೆಯ ಒಳಗಿನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದು, ಕಾಡನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾಡಿನ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಳ್ಳಿಯವರಿಗಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಾ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇವರ ಆತ್ಮಗಳು ಹಳ್ಳಿಯ ಗಡಿ ರೇಖೆಯ ಅಂಚುಗಳಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲಿನ ಗುಂಡಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ, ಮರಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದು ಸೀಮೆಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿರುತ್ತಾರೆಂಬ ಗಾಢವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಗಡಿಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಒಳಗಿನ ಬದುಕು ನಿಶ್ಚಿಂತೆಯಿಂದಿರುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಮಡಿದವರ ಆತ್ಮಗಳಲ್ಲದೆ ಆತ್ಮಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ದೇವತೆಗಳು, ರಕ್ಷಣಾ ದೇವರುಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯವೆಯಿದ್ದು, ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕವಾಗಿ ಸೀಮಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ.

ಯಾವುದೇ ಕುಳಾವಿಯ ಸೀಮೆಯೊಳಗೆ ಬೇರೆ ಸೀಮೆಯ ಪ್ರವೇಶ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿರತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕುಳಾವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಾಡಿನ ಸೀಮಾ ಕಾರ್ಯಕ್ಷೇತ್ರ ೨-೫ ಮಿ. ರೇಡಿಯೆಸ್‌ನಿಂದ ಹಿಡಿದು ೫-೬ ಕಿ.ಮಿ. ವ್ಯಾಪ್ತಿಯವರೆಗೂ ಆಗಿರಬಹುದಾಗಿದ್ದು, ಆದರ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಒಳಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕುಳಾವಿಯ ಅಷ್ಟು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯದ ಜೀವನ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕುಳಾವಿಯ ಮೈತ್ರಿಯೊಳಗಿನ ಕಿರು ಅರಣ್ಯ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಒಡೆತನ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕುಳಾವಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಿರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಸೀಗೆ, ಜೇನು, ಮುರುಗಲು, ಅಮಸೋಲ್, ಅಂಟುವಾಳ, ಔಷಧಿ ಸಸ್ಯಗಳು ಕಾಡುಮೃಗ ಬೇಟೆ ಹಾಗೂ ಅಪಾರ ಕಾಡಿನ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಕುಳಾವಿಯರು ಪಡೆಯುವ ಹಕ್ಕಿರುವುದಿಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಅಕ್ರಮಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೊಂದು ವೇಳೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಕಾಡಿನ ಗಡಿವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಕುಳಾವಿಯವರಾಗಲೀ ಅಥವಾ ಬೇರೆಯವರಾಗಲೀ ಅತಿಕ್ರಮಣಮಾಡಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಪಡೆದವರಾದರೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆತ್ಮಗಳು, ಗಡಿದೇವತೆಗಳು ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವರನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಗಳು

ಅವರಲ್ಲಿ ಗಾಡವಾಗಿವೆ. ಈ ಗಡಿಯೊಳಗಿನ ಸೀಮಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕುಳಾವಿಯವರಾದರು ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಕೇಳದೆ ಕಾಡಿನ ಯಾವುದೆ ಉತ್ಪನ್ನ ತೆಗೆಯುವ ಆಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಸಸಿಯಿರಲಿ ಒಣಗಿದ ಮರ ಕಡಿಯಬೇಕಾದರೂ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಆತ್ಮಗಳಿಗೆ ಕೇಳಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ ಅನುಮತಿ ಪಡೆದ ನಂತರವೇ ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಪೂರ್ವಜರ ಆತ್ಮಗಳು ಗಡಿದೇವತೆಗಳು ಕುಳಾವಿಯ ಸಮುದಾಯವನ್ನು ಯಾವತ್ತು ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಗಡಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಕುಣಬಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಯಾವುದೇ ಬೂತ ಪ್ರೇತಗಳ, ಕಾಡಿನ ಕೆಟ್ಟ ಮೃಗಗಳ ಭಯವಿಲ್ಲದೆ ನೆಮ್ಮದಿಯಿಂದ ರಾತ್ರಿಯ ವೇಳೆಯಲ್ಲೂ ಸಂಚರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಇವರ ಕಾಡನ್ನಷ್ಟೆ ಅಲ್ಲ, ಇವರು ವ್ಯವಸಾಯ ಮಾಡಿರುವ ಕೃಷಿ ಜಮೀನನ್ನು ಕೂಡ ದನಕರು ಇತರ ಕಾಡು ಮೃಗಗಳಿಂದ ಆತ್ಮಗಳು, ವಾಗ್ರೋಗಳು ಕಾಪಾಡುತ್ತವೆ. ಗಡಿರೇಖೆ ಅಂಚುಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆತ್ಮಗಳ ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟು ಗಡಿರೇಖೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕುಣಬಿಯ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಗಡಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಪ್ರದೇಶಗಳಿದ್ದು ಪ್ರತಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೂ ವಿಭಿನ್ನವಾದ ಆತ್ಮಗಳು, ದೇವತೆಗಳು ಗಡಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತಿ ಹಳ್ಳಿಯ ಸಮುದಾಯ ಪೂಜೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಜಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಜೋಯಿಡಾ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಜರುಗಿಸಲ್ಪಡುವ ಜಾತ್ರೆಗಳಾದ ಕಾಪ್ರಿ, ಗಾಂಗೋಡಕಾಳ, ಗಾವಳಾದೇವಿ ಜಾತ್ರೆಗಳು ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿಯ ಗಡಿದೇವತೆಗಳ ಜಾತ್ರೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಕಾಪ್ರಿ ಜಾತ್ರೆಯು ಗಾವಡೆವಾಡಾ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ತುಳಸಿ ಹಬ್ಬದ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ನಡೆಯುವ ಅಂದರೆ ದ್ವಾದಶಿ ಕಾರ್ತಿಕ ಪೂರ್ಣಿಮೆಯ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ನಡೆಯುವ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಕುಣಬಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಲ್ಲದೆ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಎಲ್ಲರು ಸಾವಿರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಪ್ರಿ ದೇವತೆಗೆ ಹರಕೆ ಹೊತ್ತವರು ಕಂಬಳಿಗಳನ್ನು ದೇವರಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಪ್ರಿ ದೇವರೆಂದರೆ ಗಾಂಗೋಡಾದ ಪೂರ್ವಜರ ಆತ್ಮಗಳು. ಇವುಗಳು ವರ್ಷಾದ್ಯಂತ ಗಾಂಗೋಡಾ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಾಡಿನ ಇಡೀ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಬೆಳೆದ ಪೈರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಕಾಪ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡಿದ್ದು ಒಂದು ಹೆಣ್ಣು ಒಂದು ಗಂಡಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಕಾಡಿನ ಗಡಿಯನ್ನು, ಇನ್ನೊಂದು ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ತುಳಸಿ ಹಬ್ಬದ ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಈ ಎರಡು ಕಾಪ್ರಿಯ ಆತ್ಮಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ಬುದವಂತನು ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯ ಸುತ್ತ ನರ್ತಿಸತೊಡಗುತ್ತವೆ. ಹಳ್ಳಿಯ ಬುದವಂತನ (ನಾಯಕ) ಗುಡಿಸಲ ಮುಂದಿನ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯ ಆವರಣ ಜಾತ್ರೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದುವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಮೊದಲು ಕುಣಬಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದ ಈ ಜಾತ್ರೆ, ಈಗೀಗ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದು ಜಿಲ್ಲೆಯ ವಿವಿಧ ಭಾಗಗಳಿಂದ ಇತರ ಸಹಸ್ರಾರು ಜನ ಈ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಆಗಮಿಸಿ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಶುರುಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಜಾತ್ರೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕುಣಬಿಗಳ ಮೈಮೇಲೆ ಬರುವ ಕಾಪ್ರಿ ಆತ್ಮಗಳ ದೇಹವನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಜಾಗ ಬಿಡದಂತೆ ಕಂಬಳಿಯಿಂದ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಸುತ್ತಿ ಹೂವಿನಿಂದ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಲಂಕರಿಸಲಾಗಿರುತ್ತದೆ. ನಿಗದಿತ ವೇಳೆಗೆ ಒಂದು ಕಾಪ್ರಿ ಕಾಡಿನ ಗಡಿ ಭಾಗ ದಿಂದಲೂ ಮತ್ತೊಂದು ಹಳ್ಳಿಯೊಳಗಿಂದಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ತುಳಸಿಕಟ್ಟೆಯ ಸುತ್ತ ಕುಣಿಯಲಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. ಆಗ ಗಾವಡೆವಾಡಾದ ಬುದವಂತ ಹಳ್ಳಿಯ ಇತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗಳೊಂದಿಗೆ ಕಾಪ್ರಿಗಳ ಜೊತೆ ಗುಮುಟೆ ವಾದಗಳ ತಾಳಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ನರ್ತಿಸುತ್ತ "ಸಾಹೇಬ ಖಾತಾ ದೊನಗೊಟೆ ಸಾಹಿತಬಿಣಿಚೆ ಖಲೆ ಮ್ಹಟೆ" ಹೀಗೆ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಹೇಳುತ್ತ ತುಳಸಿ ಕಟ್ಟೆ ಸುತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜನಪದ ಗೀತೆ ಗಾವಡೆವಾಡದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಪ್ರಮುಖ ಘಟನೆಗಳು ಜನರ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಶೋಷಣೆಗಳು, ಅನುಭವಿಸಿದ ಯಾತನೆ ದುಃಖಗಳು ಅವರ ಪೂರ್ಣ ಹೋರಾಟದ ಇತಿಹಾಸದ ಬದುಕನ್ನು ಕಾಪ್ರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಕೊಂಕಣಿ ಮಿಶ್ರಿತ ಕುಣಬಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತ ಕುಣಿಯುತ್ತಾರೆ. ಈ ಜನಪದ ಗೀತೆಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಆಳಿದ್ದು, ಇವರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿದ್ದು, ಬ್ರಿಟಿಷರ ಬಣ್ಣ ನಡುವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಲೇವಡಿ ಮಾಡಿ ಹಾಡುವುದು ಇದರಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಹಿಂದೆ ಕಾಪ್ರಿಗಳಿಗೆ ಕೋಣಗಳ ಬಲಿ ನೀಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಈಗ ಅದು ನಿಂತಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಎರಡು ದಿನ ನಡೆಯುವ ಜಾತ್ರೆಯ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಆಗಮಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಕುಣಬಿಗಳ ಹಳ್ಳಿಯ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಯಾರೂ ಕಳುವು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೂ ಯಾವುದೇ ಕಾಡುಕೋಣ ಹಂದಿಗಳು ತಿಂದು ಹಾಳುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ವೆಂಬ ಪ್ರತೀತ ಇದ್ದು, ಆ ಎರಡು ದಿನ ಯಾರು ತಮ್ಮ ಹೊಲಗಳನ್ನು ಕಾಯದೇ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಹಾಜರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಯಾರ ಬೆಳೆಗೂ ಧಕ್ಕೆ ಆಗಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವರು ಹೇಳಿರುತ್ತಾರೆ. ಯಾವುದೇ ಆಕಾರಗಳಲ್ಲಿದ ಕಾಪ್ರಿಯ ಆತ್ಮಗಳು ಜಾತ್ರೆಯ ನಂತರ ಹಳ್ಳಿಯ ಹತ್ತಿರದ ಕಾಡಿನ ಪಿಡುಗುಸ(ಗೌಳಿಮರ)ದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುತ್ತವೆಂದು ೯೯ ವರ್ಷದ ಹಳ್ಳಿಯ ಅತ್ಯಂತ ಹಿರಿಯ ಮಾಂಡಿ ಸಡಿಗಾವಡ ತಿಳಿಸಿರುತ್ತಾರೆ.

ಕುಣಬಿಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಮತ್ತೊಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಜಾತ್ರೆ ಗಾಂಗೋಡ ಕಾಳ ಜಾತ್ರೆ. ಜೋಯಿಡಾದಿಂದ ೧೫ ಕಿ.ಮಿ. ದಟ್ಟ ಹರಿದ್ವರ್ಣ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿರುವ ಗಾಂಗೋಡದಲ್ಲಿ ಸೋಮನಾಥ ದೇವಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಅದರ ಮುಂದೆ ಮರದ ಕೆಳಗೆ ೭ ಪುಟ್ಟಪುಟ್ಟ ಗುಂಡು ಕಲ್ಲುಗಳು ಜೊತೆಯಾಗಿದ್ದು, ಇವುಗಳನ್ನು ಕಾಳ ಸತ್ಪುರುಷರೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇವರುಗಳು ಈ ಹಿಂದೆ ಮಡಿದ ಪೂರ್ವಜರ ಆತ್ಮಗಳೆಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಇವು ಗಾಂಗೋಡಾ ಸೀಮಾ ಕ್ಷೇತ್ರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ೭-೮ ಕಿ.ಮಿ. ಗಡಿಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರು ತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಹೊರಗಿನ ಜನಶಕ್ತಿಗಳು ಈ ಸತ್ಪುರುಷರನ್ನು ಮೀರಿ ಒಳಬರುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಬಂದರೂ ಅವರು ಉಳಿಯುವುದು ವಿರಳ. ಈ ಸತ್ಪುರುಷ ಕಾಳರುಗಳಿಗೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಜಲ್ಮಿ ದೇವರು (ಹಳೇ ಹುತ್ತ) ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿದೆ. ಇವೆರಡಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿ

ಗಡಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ವೃತ್ತದ ಪರಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಲಜನಿ, ಚಾಡ್ನೋಜನ್ಮಿ, ಭಯಜೋಜನ್ಮಿ, ಪ್ರಾಯಕ, ಭಯಚೋನಾಶ, ಸಾತೆರಿದೇವಿ, ಬೈರೋರಾಮಲಿಂಗ ದೇವತೆಗಳು ವಿವಿಧ ಸಣ್ಣ, ದಪ್ಪ, ಉದ್ದ ಗುಂಡುಕಲ್ಲಿನ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶದ ವೃತ್ತದೊಳಗೆ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಇವುಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಪೂರಕವಾಗಿ ಗಡಿ ಪ್ರದೇಶದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಕಾಡನ್ನು, ಜನರ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಇದಲ್ಲದೇ ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯಭಾಗದ ಕೆಳಗೆ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಳೆಯದಾದ ಲೋಹದಿಂದ ಮಾಡಿದ ಹುಲಿಯ ಆಕೃತಿಯ ವಾಗ್ರೋ ದೇವರನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಗ್ರೋ ಹುಲಿಯ ಆತ್ಮವಾಗಿದ್ದು ಇದು ದುಷ್ಟ ಮೃಗಗಳನ್ನು, ಕಾಡನ್ನು, ಬೆಳೆಯನ್ನು ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತದೆ.

ಇವಕ್ಕೆಲ್ಲಾ ಬೆಂಗಾವಲಾಗಿ ಸೋಮಾನಾಥನಿರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಮುಖವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಗಾಂಗೋಡಕಾಳ ೭ ಸತ್ಪುರುಷಗಳಿದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜಾತ್ರೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಕುರಿಕೋಳಿಗಳ ಬಲಿಯನ್ನು ಸತ್ಪುರುಷಕಾಳರಿಗೆ ನೀಡಿ ಹರಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕುರಿಕೋಳಿಗಳನ್ನು ಬಲಿಗಾಗಿ ಕಡಿಯುವ ಹಾಗೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವ ಕೆಲಸ ಹಳ್ಳಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಜನಾಂಗದ ದೇವಳಿಗಳು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಗಡಿ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪ್ರದೇಶದೊಳಗಿರುವ ಕಾಡಿನ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ತೆಗೆಯುವ ಹಾಗಿಲ್ಲ. ಖುದ್ಧ ಗಾಂಗೋಡ ಕುಣಬಿಗಳು ಕೂಡ ಕಾಡಿನ ಕಾಳುಮೆಣಸು, ಜೇನುತುಪ್ಪ, ಸೀಗೆ, ವಾಟೆಹುಳಿ, ಮುರುಗಲಿ, ಮೊದಲು ಗಾಂಗೋಡಕಾಳ ಸತ್ಪುರುಷರುಗಳಿಗೆ 'ಮಾತನ್' ಪೂಜೆಯನ್ನು ಬುದ್ದಿವಂತನ ಮೂಲಕ ನೆರವೇರಿಸಿ ಅನುಮತಿ ಪಡೆದ ನಂತರವಷ್ಟೇ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಅಲ್ಲದೆ ಅವರು ಬೆಳೆದ ವರ್ಷದ ಮೊದಲ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಕೂಡ ಈ ರೀತಿ 'ಮಾತನ್' ಪೂಜೆ ನೆರವೇರಿಸಿ ಅನುಮತಿ ಪಡೆದ ಮೇಲೆಯೆ ಬಳಸಬಹುದು. ಸೀಮಾರೇಖೆಯ ಒಳಗಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪ್ರದೇಶದ ಕಾಡಲ್ಲಿ ಯಾರೇ ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡಲಿ, ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಲಿ ಅವರನ್ನು ಏಳುಕಾಳ ಸತ್ಪುರುಷರು ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆವಿಗೂ ಬಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಸತ್ಪುರುಷರು ಕಳ್ಳರನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರ ಗಾಢವಾದ ನಂಬಿಕೆ. ಗಾಂಗೋಡ ಕುಣಬಿ ಕುಳಾವಿಯ ಬುದವಂತ ರಾಯಸೂಕ್ರೋ ಮಿರಾಶಿಯ ಹೇಳಿಕೆ ಪ್ರಕಾರ ಈಗಲೂ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯವರೂ ಕೂಡ ಯಾವುದೇ ಮರವನ್ನು ಕರೆಯಬೇಕಾದರೂ ಕೂಡ ಕಾಳ ಸತ್ಪುರುಷರಿಗೆ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ಹೇಳಿಕೆ ಪಡೆದೇ ಮರಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಇಂದಿಗೂ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಹಾಗಾಗಿ ಇಲ್ಲಿಯವರೆವಿಗೂ ಯಾರೂ ಈ ನಿಯಮ ಮೀರಿ ದೇವರನ್ನು ಕೇಳದೆ ಮರ ಇರಲಿ ಒಂದು ಕಡ್ಡಿಯನ್ನು ಕಾಡಿನಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗೆ ದೇವರ ಅನುಮತಿ ಪಡೆಯದೇ ಮರಗಳ್ಳತನ ಹಾಗೂ ಕಾಡಿನ ಉತ್ಪನ್ನ ಕದ್ದವರು ಬೇರೆಬೇರೆ ರೀತಿ ಶಿಕ್ಷೆಗೊಳಗೊಂಡು ನಾಶವಾದ ಬಗ್ಗೆ ಇಲ್ಲಿ ದಂತ ಕಥೆಗಳೇ ಇವೆ.

ಹೀಗೆಯೇ ತಾಡಸೇತ, ಕೊಂದರು, ಲಿಂಬುಡಸೇತ್, ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸವಡಿನಾಸ, ಮೆಡೆನಾಸ, ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರ ಪೂರ್ವಜರ ಆತ್ಮಗಳು, ಮಲಕರ್ಣಿ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಕಡಂನಾಥ ದೇವರು, ಭಯಚೋನಾಸ, ಜನ್ಮಿಗಳು, ಕಾಟೇಲ, ತೆಲೂಲಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಕಾಳಾ ಭೈರವರುಗಳು ಹಾಗೂ ವಾಗ್ರೋಗಳು, ಮಾತಕರ್ಣ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಗಂಗೇಶ್ವರ, ಜನ್ಮಿ, ಸೆಳಪಯಕ, ಡಿಗ್ಗಿ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಗಾವಳಾದೇವಿ ಜಾತ್ರೆ ಹೀಗೆ ಎಲ್ಲಾ ಕುಣಬಿ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಆಯಾ ಹಳ್ಳಿಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತ ಸೀಮಾ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಪ್ರದೇಶದ ಗಡಿ ರಕ್ಷಕ ಆತ್ಮಗಳು, ದೇವರು ದೇವತೆಗಳು ಈ ಜನಾಂಗದ ಕಾಡನ್ನು, ಪೈರನ್ನು, ಸಂರಕ್ಷಿಸುತ್ತಿರುತ್ತವೆ. ಈ ಎಲ್ಲೆ/ಗಡಿ/ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾಗಿದ್ದು, ತಮ್ಮ ಸಮುದಾಯ ಬೆಳೆದ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಸುತ್ತಲ ಕಾಡನ್ನೂ ಕಾಡಿನ ಸಕಲ ಜೀವಿಗಳನ್ನೂ ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಅಲ್ಲದೆ ಕರಾರುವಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗಳಿಗೆ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳಸಿ ಕಾಪಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಹತ್ತರ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ಈ ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ.

ನಾಗರೀಕತೆ ಬೆಳೆದಂತೆ ಸರ್ಕಾರಗಳು ರಚನೆಯಾಗಿ ಅದರ ಮೂಲಕ ಅರಣ್ಯಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯನ್ನು ನೇಮಿಸಿ ಅವುಗಳ ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನುಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆಯೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರಣ್ಯನಾಶವಾಗಿದ್ದನ್ನು, ಅರಣ್ಯವನ್ಯಜೀವಿಗಳ ಲೂಟಿಯಾಗಿ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ನಿರಂತರ ಶೋಷಣೆ ನಡೆದಿದ್ದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅರಣ್ಯ ಪರಿಸರ ದಲ್ಲಿನ ಜೀವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಪ್ರಾಣಿಜೀವಿ, ಸಸ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದಿನನಿತ್ಯ, ಎಷ್ಟೇ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಮನುಷ್ಯನ ಆಧುನಿಕತೆಯ ದಾಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿ ಈ ಭೂಮಿಯಿಂದಲೇ ಕಣ್ಮರೆ ಯಾಗುತ್ತಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಆಚರಣಾ ವಿಧಾನವಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿದ್ದ ಈ ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿಯ ಮೂಲಕ ಅರಣ್ಯ ಪರಿಸರ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ರಕ್ಷಣಾ ವಿಧಾನದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಸೀಮಾಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಕುಣಬಿ ಜನಾಂಗಗಳಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿರುವ ಇತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಾದ ಹಾಲಕ್ಕಿ, ಸಿದ್ದಿ, ಗೌಳಿ, ಗೊಂಡರು, ಕರೆಒಕ್ಕಲು, ಶೀಲಿಗರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಹಾಲಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿನ ಜಟಕಾ, ಮಸ್ತಿ, ಚೌಡಿ, ಬೀರ, ಕರಿದೇವರು, ಬಂಡಿಹಬ್ಬ (ಗಡಿಹಬ್ಬ) ಸಿದ್ದಿಗಳಲ್ಲಿನ ಸಿದ್ದಿನ್ಯಾಸಗಳೂ ಕೂಡ ವಿವಿಧ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳಾಗಿವೆ.

ಭಾರತಕ್ಕೆ ದಾಳಿಮಾಡಿದ ಹೊರ ದೇಶದವರು ನಮ್ಮ ಪರಿಸರ, ಸಂಪತ್ತು ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಲೂಟಿಮಾಡಿದರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರದೇ ಸಿಂಹಪಾಲು, ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಕಾಡು ನಾಶಮಾಡಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಬ್ರಿಟೀಷ್ ಸರ್ಕಾರ ಅರಣ್ಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಕಾನೂನು

ಕಾಯ್ದೆಗಳನ್ನು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ರೂಪಿಸಿದವರು. ಹೀಗೆ ಅರಣ್ಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವಾಗ ಯಾವ ಯಾವ ಜನ ಕಾಡುಕಡಿದು ಬೇಸಾಯ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಿದ್ದರೋ ಅಂತಹವರ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಅಳತೆಮಾಡಿ ಅದು ಅವರ ಸ್ವತ್ತು ಎಂದು ತಿಳಿಸಿ, ಉಳಿದ ಕಾಡನ್ನು ಸರ್ಕಾರದ ಸ್ವತ್ತು ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿಬಿಟ್ಟರು. ಆದರೆ ಆಗ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳ ಸರ್ವೆಯಾಗಲಿಲ್ಲ, ಅವರ ಹಳ್ಳಿಗಳು ರೆವಿನ್ಯೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇಂದಿಗೂ ಕೂಡ ಅಂತಹ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಅರಣ್ಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯ ಶ್ರೇಷ್ಟ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದ್ದು, ಅವರ ಜಾನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದ್ದು ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ. ನಂತರ ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರದ ಈ ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನುಗಳು ಬ್ರಿಟಿಷರು ನೆಟ್ಟ ಆಲದ ಮರಕ್ಕೆ ನೇತುಹಾಕಿಕೊಂಡು ಈಗಲೂ ಕುಳಿತಿವೆ. ಇಂದಿಗೂ ನಮ್ಮ ಘನ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಈ ಕಾಡಿನ ಅನೇಕ ನೈಜವಾದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳೆಂದು ಗುರುತಿಸೇ ಇಲ್ಲ. ಇಂದಿಗೂ ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳು ನಮ್ಮನ್ನು ನಮ್ಮನ್ನಾಗಿ ಗುರ್ತಿಸಿ ಆದೇಶ ನೀಡಿ ಎಂದು ಹೋರಾಡುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಅಂತಹುದರಲ್ಲಿ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ತಮ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೊಳ ಗೊಂಡ ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿಯಾರೆಯೇ? ಹಾಗಾಗಿ, ಇದೇ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯಾಗಬಲ್ಲ, ಸಂಪನ್ಮೂಲ ರಕ್ಷಣೆಗಳ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳಿಗೆ ಉತ್ತಮ ಬುನಾದಿಯಾಗ ಬಲ್ಲ ಒಂದು ಜನಪದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಚರಣೆ ಎಲ್ಲರ ದಿವ್ಯ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಜೀವ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ. ವಿನಾಶದ ಅಂಚಿಗೆ ಬಂದು ನಿಂತಿದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿರುವ ಇಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಾಚರಣೆಗಳೇ ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಪಂಚದೆಲ್ಲೆಡೆ, ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ನೆಲೆಸಿವೆಯೇ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಡು ಉಳಿದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಸೀಮಾಪದ್ಧತಿಯ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಎಂದು ಸಂಶೋಧನೆ ಗಳಿಂದ ದೃಢಪಟ್ಟಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಾಂದ್ರತೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಕಾಡುಗಳು ಭೂಒಡೆಯರ ದಾಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿ ಕಾಫೀ, ಟೀ, ಏಲಕ್ಕಿ ಪ್ಲಾಂಟೇಶನಗಳಾಗಿ, ಅಡಿಕೆ ತೋಟಗಳಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಕೊಡಗು, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಹಿಂದೆ ಕಾಡು ಕಡಿದ ದ್ರೋಹಿಗಳೀಗ ಸರ್ಕಾರದ ಆದರ ಆತಿಥ್ಯ ಪಡೆದ ಗಣ್ಯರುಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಕಾಡನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಕೊಟ್ಟ ತ್ಯಾಗ ಜೀವಿಗಳು ಕಾಡನ್ನು ಉಳಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲಿ ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸುವ ನೋಟಿಸು ಪಡೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯ ಕಾಯ್ದೆ ೧೯೭೮ರ ಪ್ರಕಾರ ೧೯೭೮ರ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ಕಡಿದು ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾರೋ ಅವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಸರ್ಕಾರ ಜಮೀನು ಮಂಜೂರಿ ಮಾಡಿದೆ. ೧೯೭೮ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿನ ಅದೇ ಅರಣ್ಯಕಾಯ್ದೆ ಜಾರಿಯಿದ್ದಾಗ ಕಾಡನ್ನು ಅತಿಕ್ರಮಿಸುವುದು ಅಪರಾಧವೆಂದಿತ್ತು. ಆದರೆ ೧೯೭೮ ನಂತರ ಅಪರಾಧಿಗಳಿಗೆ ಸರ್ಕಾರ ಮಣೆಹಾಕಿ

ದಾಖಲೆ ಪತ್ರ ನೀಡಿತು. ಆದರೆ ಈ ಎಲ್ಲಾ ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನುಗಳು ರಚನೆಯಾಗುವ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ, ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದಲೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಗೇ ಆಚರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಈ ಸೀಮಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ನೀಡಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯ ಬದಲಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾನೂನು ತಂದು ಕಾಡು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದು ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಕಾಣಿಕೆ ನೀಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅವರು ಅರಣ್ಯ ಬಿಡಬೇಕಾದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬಂದಿದೆ. ಇದೆಂತಹ ಅನ್ಯಾಯ?

ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಆಚರಣೆಗಳು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಒಗಟಾಗಿರುವ ಜಟಿಲ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರವಾಗಬಲ್ಲವು. ಕಾಡು, ಸಂಪನ್ಮೂಲ ರಕ್ಷಣೆ, ಜೀವ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ಸೂತ್ರಗಳಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಬಲ್ಲವೂ ಆಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸೀಮಾ ಪದ್ಧತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಸರ್ಕಾರ ಗುರ್ತಿಸಿ ಮಾನ್ಯತೆ ನೀಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ, ಅವರ ಒಳತಿಗಾಗಿ ಅವರ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಾಗಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವವರೆಲ್ಲರೂ ಈ ಹಕ್ಕಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಆಧುನಿಕ ಬಾಹ್ಯ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಇನ್ನು ಗೋಚರವಾಗಿರದ ಇಂತಹ ಒಂದು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಆಚರಣೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾಗಿದೆ, ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಚರ್ಚೆಗಳು ಅವ್ಯಾಹಿತವಾಗಿ ನಡೆದು ಇಂತಹ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಹಕ್ಕಾಗಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಸೀಮಾ ಪದ್ದತಿಯ ಅನನ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ.

೭

ಭಾರತ ಸರಕಾರದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ಕರಡು ನೀತಿ

ಅನು: ಗ್ರೀನ್ ಇಂಡಿಯಾ ಗಿರಿಜನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಥೆ

(ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರದ ಬುಡಕಟ್ಟು ವ್ಯವಹಾರಗಳ ಸಚಿವಾಲಯವು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿಯ ಕರಡನ್ನು ರೂಪಿಸಿತ್ತು. ಅದು ಎನ್.ಡಿ.ಎ. ಸರಕಾರದ ಅಂತಿಮ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನೀತಿಯನ್ನು ತರಾತುರಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲಾಯ್ತು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದು ೫೭ ವರ್ಷಗಳಾದ ಬಳಿಕ ಹೀಗೆ ತಯಾರಾದ ನೀತಿಯೊಂದರ ಹಿಂದೆ ಯಾವ ಪ್ರೇರಣೆಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ್ದವೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಅದರದ್ದೇ ಆದ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳಿವೆ. ಮತ್ತು ಹೀಗೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ನೀತಿಯು, ತಾನು ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲೆ ಗುರುತರ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಸದರಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸದರಿ ಕರಡು ನೀತಿಯನ್ನು ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೋರಿ ಅಂತರ್ಜಾಲಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ಎಷ್ಟು ಜನ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದರೋ ಏನೋ ಈಗ ಈ ಕರಡು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿಯಾಗಿ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಸದರಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯನ್ನು ನಮ್ಮ ಓದುಗರ ಗಮನಕ್ಕಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ. - ಸಂಪಾದಕರು)

ಪರಿಚ್ಛೇದ

ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರದಿಂದ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ನೀತಿ.

ಅನುಸೂಚಿ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ನೀತಿಗಳು

ಪೀಠಿಕೆ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯದ ನಂತರ ಸರಕಾರವು ಪ್ರಥಮ ಬಾರಿಗೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳ ಬಗೆಗಿನ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆ. ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳನ್ನು ಅವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಾರದಂತೆ ಅವರ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ, ವಿವಿಧ

ಮಜಲುಗಳ ಮೂಲಕ ಸಮಾಜದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ತರಲು ಈ ನೀತಿ ಉದ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ದೇಶದಲ್ಲಿ ೬೭.೮ ಮಿಲಿಯನ್ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಜನರಿದ್ದು, ಇವರು ದೇಶದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ೮.೦೮ ರಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ದೇಶಾದ್ಯಂತ ೬೯೮ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳು ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ದೊರೆತಾಗಿನಿಂದ ಮಾನವನ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ, ಹಲವು ಆಂದೋಲನಗಳ ಹೊರತಾಗಿಯೂ ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ೧೯೯೧ರ ಜನಗಣತಿಯಂತೆ ದೇಶದ ಸಾಕ್ಷರತಾ ಪ್ರಮಾಣ ಶೇಕಡಾ ೫೨.೨೧ ಇದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳ ಪ್ರಮಾಣ ಕೇವಲ ಶೇಕಡಾ ೨೯.೬೦ ರಷ್ಟಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಹಿಳಾ ಸಾಕ್ಷರತೆಯ ಸೌಕರ್ಯಗಳ ಕೊರತೆ, ಕಡುಬಡತನ ಮತ್ತು ಅಪ್ರಸ್ತುತ ಪಠ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಬಗೆಗಿನ ನಿರಾಸಕ್ತಿಗಳು ಈ ಪಂಗಡದವರು ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ಪಡೆಯುವಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಿ ಯಾಗಿವೆ. ಈ ಪಂಗಡಗಳ ಶೈಕ್ಷಣಿಕ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಈ ಕೆಳಕಂಡಂತೆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದೆ.

- ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಇಲಾಖೆಯಿಂದ ನಡೆಸಲ್ಪಡುವ ಸರ್ವ ಶಿಕ್ಷಣ ಅಭಿಯಾನದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಒಳಪಡಿಸುವುದು.
- ಶಾಲೆಗಳು, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ನಿಲಯಗಳು ಇಲ್ಲದ ಸ್ಥಳಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗುವುದು.
- ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಪ್ರಾಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕನಿಷ್ಠ ಒಂದು ವಸತಿ ಶಾಲೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸುವುದು.
- ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪೂರಕ ಪೌಷ್ಟಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು.
- ಕನಿಷ್ಟ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಹಂತದವರೆಗೆ ಅವರ ಮಾತೃ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವುದು, ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತುಗಳಾದ ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯ, ನಿರ್ವಹಣೆ ಭತ್ಯೆ, ಉಚಿತ ಪಠ್ಯ ಪುಸ್ತಕ ಸಮವಸ್ತ್ರಗಳ ವಿತರಣೆ ಮಾಡುವುದು, ವಿದ್ಯಾವಂತ ಪಂಗಡಗಳ ಯುವಕರಿಗೆ ಸೌಲಭ್ಯವಿದ್ದೆಡೆ ಉದ್ಯೋಗ ನೀಡುವುದು. ಇದರಿಂದಾಗಿ ದೂರದ ಸ್ಥಳಗಳಿಗೆ ನಿಯುಕ್ತಿಗೊಳ್ಳುವ ಶಿಕ್ಷಕರಿಗೆ ಆಗುವ ತೊಂದರೆ ತಪ್ಪಿ ದಂತಾಗುತ್ತದೆ.
- ಇದರಿಂದಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ಪರಕೀಯ ಭಾವನೆಯಿಂದ ಹೊರ ಬರಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಶಿಕ್ಷಣದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು.
- ಪಠ್ಯ ಹಾಗೂ ಪಠ್ಯೇತರ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಮಕ್ಕಳ ಉನ್ನತಿಗಾಗಿ ವಿಶೇಷ ಕೌಶಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವುದು.

- ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಆಟಗಳು, ಕ್ರೀಡೆಗಳು, ಬಿಲ್ಲುವಿದ್ಯೆ, ಔಷಧೀಯ ಮೌಲ್ಯವುಳ್ಳ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಿಕೆ, ಕರಕುಶಲ ಕಲೆ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಜಾನಪದ ನೃತ್ಯ, ಜಾನಪದ ಗೀತೆ, ಚಿತ್ರಕಲೆಗಳ ಪಠ್ಯಕ್ರಮ ಒದಗಿಸುವುದು.
- ವೃತ್ತಿಪರ ಶಿಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಒತ್ತು ನೀಡುವುದು, ಅರಣ್ಯೀಕರಣ, ತೋಟಗಾರಿಕೆ, ಹೈನುಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಪಶುಸಂಗೋಪನೆಯಂತಹ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಟೆಕ್ನಿಕ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಬೆಟ್ಟ, ಗುಡ್ಡ, ಕಾಡು, ತೀರ ಪ್ರದೇಶ, ಮರುಭೂಮಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಾ ಪರಿಸರದ ಕನಿಷ್ಟ ಕಾರ್ಪಣ್ಯಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ವ್ಯಾಪಕ ಅನುಭವವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಜಲಸಂಪರ್ಕ ತಂತ್ರ, ದೇಶೀಯ ತಂತ್ರಕ್ಕನುಗುಣ ವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿದ ನೀರಾವರಿ ಕಾಲುವೆಗಳು, ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬಿದಿರಿನ ಸೇತುವೆ ನಿರ್ಮಾಣ ಮರುಭೂಮಿ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವುದು, ಕಾಡಿನಲ್ಲಿನ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವ ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಇಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸಲು ಉದ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿ ಕೇಂದ್ರ ತೆರೆಯಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆ. ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನಗಳನ್ನು ಇತರೆಡೆಗೆ ಪ್ರಸಾರಗೊಳಿಸುವುದು.

ಆರೋಗ್ಯ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರು ನಿಸರ್ಗದ ಮಡಿಲಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದವರು, ಪೌಷ್ಠಿಕಾಂಶದ ಕೊರತೆ, ಉತ್ತಮ ಕುಡಿಯುವ ನೀರು, ನೈರ್ಮಲ್ಯ, ಬಡತನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕಾಳಜಿ ವಹಿಸುವುದು. ಕೈಗಾರಿಕೀಕರಣ, ಸಂಪರ್ಕ ಸಾಧನಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆಯಿಂದಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರಿಗೆ ರೋಗ ರುಜಿನ ಹರಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ. ಲಭ್ಯವಿರುವ ಆರೋಗ್ಯ ಸೇವೆಗಳ ಸದುಪಯೋಗಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ನಿರಾಸಕ್ತಿ, ಜ್ಞಾನಶೂನ್ಯತೆಯು ರೋಗಗಳ ಉಲ್ಬಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅವರು ಕ್ಯಾಲ್ಸಿಯಂ ವಿಟಾಮಿನ್ ಎ, ವಿಟಾಮಿನ್ ಸಿಗಳ ಕೊರತೆಯಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಿಳೆಯರು ಪೌಷ್ಟಿಕಾಂಶದ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಸಂತಾನಶಕ್ತಿ, ಮಕ್ಕಳ ಪಾಲನೆ, ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ನಕಾರಾತ್ಮಕ ಪರಿಣಾಮ ಬೀರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಅವರು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಆರೋಗ್ಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣ ರೀತಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಲವಾರು ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ದೈವಶಕ್ತಿಗಳನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಇವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಹಲವಾರು ರಚನಾತ್ಮಕ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಅವರ ಆಯುರ್ವೇದಿಕ್ ಉಪಯೋಗದ ಮಹತ್ವ ಕುರಿತು ಯೋಜನೆ ಹಮ್ಮಿಕೊಂಡಿದೆ.

- ಅಲೋಪತಿಕ್ ವೈದ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸ್ತರಗಳ ಅಂದರೆ, ಗ್ರಾಮೀಣಾ ಆರೋಗ್ಯ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರು, ಸಹಾಯಕ ನರ್ಸ್‌ಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಆರೋಗ್ಯ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ.
- ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು.
- ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಔಷಧಿಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರಕಿಸಿ ಕೊಡುವುದು.
- ಯುವಕರಿಗೆ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಮೌಲ್ಯಾಧಾರಿತ ಔಷಧೀಯ ಸಸ್ಯಗಳ ಕೃಷಿಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡುವುದು.
- ಅರ್ಹ ಬುಡಕಟ್ಟು ವೈದ್ಯರಿಗೆ ಅವರ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿಯೇ ಸೇವೆ ಸಲ್ಲಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದು.
- ಸೂಕ್ತ ತರಬೇತಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸುವುದು.
- ಆ ಜನಾಂಗದ ರೋಗರುಜಿನಗಳ ತಲಸ್ಪರ್ಶಿ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಉತ್ತೇಜನ
- ಸ್ಥಳೀಯ ರೋಗಗಳ ನಿರ್ಮೂಲನೆಗೆ ಸಮರೋಪಾದಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರಮಿಸುವುದು.

ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮತ್ತು ಪುನರ್ವಸತಿ

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿವಾಸಗಳ ಸ್ಥಳಾಂತರವು ಅವರಿಗೆ ಹಲವು ರೀತಿಯ ತೊಂದರೆ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಅಣೆಕಟ್ಟು, ರಸ್ತೆ, ಕಲ್ಲು ಕೋರೆ, ಗಣಿಗಾರಿಕೆ, ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳ ಸ್ಥಾಪನೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನವನ ನಿರ್ಮಾಣ ಮುಂತಾದ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳ ಭೂಮಿ ಕಬಳಿಕೆ ಅವರ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕೆ ಕುತ್ತು ತರುತ್ತದೆ.

- ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ೧೯೯೦ ರವರೆಗೆ ಸುಮಾರು ೮೫.೩೯ ಲಕ್ಷದಷ್ಟು ಗಿರಿಜನ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.
- ದೇಶದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡ ಜನರಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗ ಶೇ ೫೫.೧೬ ರಷ್ಟಿದ್ದಾರೆ.
- ಹಣದ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಕೂಡುವ ಪರಿಹಾರವು ಅವರ ಕಷ್ಟಕ್ಕೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ.
- ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರನ್ನು ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮಾಡುವುದು ಸಂವಿಧಾನದ ೫ನೇ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲಂಘನೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಗಿರಿಜನರ ಸ್ಥಳಾಂತರವನ್ನು ಕನಿಷ್ಟ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ, ಅತ್ಯವಶ್ಯಕತೆಯಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ನಿಗದಿಪಡಿಸಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅವರ ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಲು ಕಡ್ಡಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ.
- ಸ್ಥಳಾಂತರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಾಗ ಅವರ ಭೂಮಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬೇರೆ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು. ಕನಿಷ್ಟ ೨ ಹೆಕ್ಟೇರ್‌ನಷ್ಟು ಕುಟುಂಬಕ್ಕಾಗಿ ನೀಡುವುದು.

- ಕುಟುಂಬ ಎಂದರೆ ಗಂಡ, ಹೆಂಡತಿ ಮತ್ತು ಮದುವೆಯಾಗದ ಮಕ್ಕಳು.
- ಮೀನುಗಾರಿಕೆ ಅನುಮತಿ ಹೊಂದಿದವರಿಗೆ ಅವರ ವಾಸಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಉದ್ಯೋಗಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡಬೇಕು.
- ಮೂಲ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಮೀಸಲಾತಿ ಸೌಲಭ್ಯವನ್ನು ನೂತನ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರೆಸುವುದು.
- ಕನಿಷ್ಟ ಒಂದುವರೆ ವರುಷಕ್ಕಾಗುವಷ್ಟು ಕೃಷಿ ಕೂಲಿ ವೆಚ್ಚವನ್ನು ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಆರ್ಥಿಕ ಸಹಾಯವನ್ನು ನೀಡುವುದು, ಗಿರಿಜನರಿಗೆ ಅವರ ಮೂಲ ನಿವಾಸಕ್ಕೆ ಸನಿಹದಲ್ಲಿಯೇ ಪುನರ್ವಸತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಾಗಬೇಕು. ಅವರ ಕುಲ ಸಂಬಂಧ, ಭಾಷೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಾರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು.
- ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಉಚಿತವಾಗಿ ನೀಡಬೇಕು.
- ಜಿಲ್ಲಾ ಮತ್ತು ತಾಲ್ಲೂಕು ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪುನರ್ವಸತಿ ಸೌಲಭ್ಯ ಕಲ್ಪಿಸುವುದಾದರೆ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಆರ್ಥಿಕ ನೆರವು ನೀಡಬೇಕು.
- ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಸರಕು ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು, ಅವು ರಸ್ತೆ, ವಿದ್ಯುತ್, ಒಳಚರಂಡಿ ನೈರ್ಮಲ್ಯ, ಸುರಕ್ಷತೆ, ಕುಡಿಯುವ ನೀರು, ಶಿಕ್ಷಣ, ಆರೋಗ್ಯ, ನ್ಯಾಯಬೆಲೆ ಅಂಗಡಿ, ಸಮುದಾಯ ಭವನ, ಪಂಚಾಯತ್ ಭವನ ಮುಂತಾದವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರಬೇಕು.

ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮಗಳು

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ಆದಿಕಾಲದಿಂದಲೂ ಅರಣ್ಯದೊಡನೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಇದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿ ಅವರ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು. ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಅರಣ್ಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು. ಸುಮಾರು ೫೦೦ ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮಗಳು ಮೂಲಭೂತ ಸೌಕರ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿವೆ. ಮಾನವೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಜೀವನಾಂಶ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಡುವುದು.

ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಕಂದಾಯ ಗ್ರಾಮಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಸೂಕ್ತ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು. ಕಂದಾಯ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಸೌಲಭ್ಯ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೂ ನೀಡುವುದು. ಅಂದರೆ

- ಶಿಕ್ಷಣ, ಆರೋಗ್ಯ, ವಿದ್ಯುತ್ ಶಕ್ತಿ, ದೂರ ಸಂಪರ್ಕ ಮಾಧ್ಯಮ, ರಸ್ತೆ ಮುಂತಾದ ಮೂಲಭೂತ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು.
- ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹಂಚಿಕೆ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಗಂಜಿ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ತೆರೆಯುವುದು.

- ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿಗಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ವ್ಯವಸಾಯ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಪಶುಸಂಗೋಪನ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು.
- ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಅರಣ್ಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು.
- ಅವರಿಗಾಗಿ ಸಮಗ್ರ ಪ್ರದೇಶಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು.
- ಅವರಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು.
- ಅವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಸಹಕಾರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು.
- ಬೃಹತ್ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿವಿದೋದ್ದೇಶ ಸಂಘಗಳು, ಲ್ಯಾಂಪ್ಸ್ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಹಕಾರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ವತಿಯಿಂದ ಸಾಮಾನ್ಯ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಕನಿಷ್ಟ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು.

ಚಲನಾತ್ಮಕ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿ

ಮಾನವ ನಾಗರೀಕತೆಯ ವಿಕಾಸವಾದಂತೆ, ಇಂದಿನ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಹಿಂದೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ವಲಸೆ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಗುದ್ದಲಿ ನೇಗಿಲುಗಳಂತಹ ಸಲಕರಣೆಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಇದು ಈಶಾನ್ಯ ಪ್ರದೇಶಗಳಾದ ಅಂದರೆ, ಆಂದ್ರಪ್ರದೇಶ, ಓರಿಸ್ಸಾ, ತಮಿಳುನಾಡು ಮತ್ತೆ ಚತ್ತೀಸ್‌ಗಡ್, ಜಾರ್ಖಂಡಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದೆ. ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಲು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುತ್ತದೆ.

- ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಅವರ ಭೂಮಿಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು. ಭೂಮಾಲಿಕತ್ವ ನೀಡಿ ತಟಸ್ಥ ವ್ಯವಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಡುವುದು.
- ಪರ್ಯಾಯ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಆಧುನಿಕ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಅಳವಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಸಲು ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುವುದು.
- ಆದಾಯದ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದು. ತೋಟಗಾರಿಕೆ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯಲು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದು.
- ಪರ್ಯಾಯ ಬೆಳೆ ಬೆಳೆಯಲು ಇರುವ ಸೂಕ್ತ ತರಬೇತಿಯನ್ನು ನೀಡುವುದು.

ಭೂ ಪರಾಧೀನತೆ

ರಾಜ್ಯಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪರ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಹೈಡ್ರೋ ಇಲೆಕ್ಟ್ರಿಕ್ ಪ್ರಾಜೆಕ್ಟ್, ಗಣಿಗಾರಿಕೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದಾಗ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದವರು ಭೂರಹಿತರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದರಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಏನೂ ಲಾಭವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭೂ ಪರಾಧೀನತೆ ನಿಯಂತ್ರಿಸಲು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿ ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆ.

- ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ಗ್ರಾಮೀಣ ಭೂದಾಖಲೆಯನ್ನು ಹೊಂದುವುದು.
- ಭೂದಾಖಲೆಗಳನ್ನು ಪಂಚಾಯತ್‌ನಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವುದು.
- ದಾಖಲೆಗಳ ಅನುಪಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು.
- ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಭೂಮಿಯು ಇತರರಿಗೆ ಹೋಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸುವುದು.
- ಅವರ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸರ್ವೆ ಮಾಡುವುದು.
- ವ್ಯವಸಾಯ ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ರೈತರಿಗೆ ಪಟ್ಟಾಗಳನ್ನು ವಿತರಿಸುವುದು.
- ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಆಸ್ತಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಾನೂನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಕಾಪಾಡುವುದು.

ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕುಗಳು

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ಅನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಬಂದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಹೆಸರುವಾಸಿಯಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಈ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನಾತ್ಮಕ ಚೌಕಟ್ಟು ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಅವರ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಾನೂನಾತ್ಮಕವಾಗಿಸಲು ಮತ್ತು ಸಂರಕ್ಷಿಸಲು ಕ್ರಮ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಭಾಷೆ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಭಾಷೆಯು ಅವರ ಜೀವನ ಶೈಲಿಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತದೆ. ಇದರಿಂದಾಗಿ ಅವರ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಬೆಳೆಸುವ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇದೆ. ಅವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವುದು, ಅವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಹೊರ ತರುವುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ. ಇದು ಬುಡಕಟ್ಟು, ಭಾಷೆಯ ಶಿಕ್ಷಣ ಉಳಿಸಿ ಬೆಳಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪುಗಳು

ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪುಗಳು ಅಂದರೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳು ತಮ್ಮ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಮುಖವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರು ಕಡಿಮೆ ದರ್ಜೆಯ ಶಿಕ್ಷಣ, ಹಳೆಯ ಕೃಷಿ ವಿಧಾನ, ಬೇಟೆಗಾರಿಕೆ ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಇವರು ತೀರಾ ಹಿಂದುಳಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೭೫ರಲ್ಲಿ ಇವರು ವಿಶೇಷ ಗುಂಪಿನವರೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟವರು. ೧೫ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಕೇಂದ್ರಾಡಳಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸುಮಾರು ೭೫ ಅಪೂರ್ವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪುಗಳು ಹರಡಿಕೊಂಡಿವೆ. ೨೫ ಲಕ್ಷ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯು ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಶೇ. ೩.೬ ರಷ್ಟಿದ್ದು ದೇಶದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಶೇ. ೦.೩ ರಷ್ಟಿದೆ. ಈ ಗುಂಪುಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯೋಜನ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಇವರು ಸದಾ ತಮ್ಮ ಮನೆ, ಭೂಮಿಯಿಂದ ಹೊರದೂಡಲ್ಪಡುವ ಭಯದಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಉತ್ತಮ ಆಹಾರದ ಕೊರತೆಯಿಂದ

ಮಲೇರಿಯಾ ಮುಂತಾದ ರೋಗಗಳಿಂದ ಬಳಲುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಆರೋಗ್ಯವನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ನೀತಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ.

- ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪುಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆ ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು ಅವಶ್ಯಕ.
- ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಇತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪುಗಳ ವಾಹಿನಿಗೆ ತರಬೇಕು.
- ಅವರಿಗಾಗಿ ಸೂಕ್ತ ಆರೋಗ್ಯಕರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಬರಬೇಕು.
- ಅವರ ರೋಗ ನಿವಾರಣಾ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಧಾನಗಳು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು.
- ಅವರ ಕೌಶಲ್ಯಗಳ ಉನ್ನತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡಬೇಕು.
- ಸರ್ವಶಿಕ್ಷಣ ಅಭಿಯಾನದ ಮೂಲದ ಅವರ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಶಿಕ್ಷಣದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆ ತರಬೇಕು.
- ಶಿಕ್ಷಣ ಅವರ ಸ್ಥಳೀಯ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕು.
- ಅವರ ಬಡತನ ಗಮನಿಸಿ ಅವರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಸೌಲಭ್ಯ ನೀಡಬೇಕು.
- ಅವರಿಗೆ ಭೂ ಒಡೆತನದಲ್ಲಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿರಬೇಕು.
- ಸಾರ್ವಜನಿಕ ವಿತರಣಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜಾರಿಯಾಗಬೇಕು.

ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳು ಮತ್ತು ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳು

ಸಂವಿಧಾನದ ೨೪೪.೧ ಮತ್ತು ೨೪೪.೨ ಪರಿಚ್ಛೇದಗಳು ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶದ ಕುರಿತು ಮಾಹಿತಿ ಇದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಗೊಂದಲಗಳಿವೆ. ಆ ಕಾರಣ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ನೀತಿ ಅನುಸರಿಸುತ್ತದೆ.

- ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಆರೋಗ್ಯಕರ ವಾತಾವರಣ ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಲು ರಾಜ್ಯಪಾಲರ ಅಧಿಕಾರ ಹೆಚ್ಚಿಸಬೇಕು.
- ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಲಹಾ ಸಮಿತಿ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಭೆ ಸೇರಬೇಕು ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪರ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಡೆಯುವಂತೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು.

ಆಡಳಿತ

ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಸ್ತಿತ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಒಕ್ಕೂಟ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಥೆ ಐ.ಟಿ.ಡಿ.ಎ. ಮತ್ತು ಡಿ.ಟಿ.ಡಿ.ಸಿ. ಯೋಜನೆಗಳು ರಾಜ್ಯ ಹಾಗೂ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಕಾರ್ಯಸಾಧನೆ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ. ಈ ಕಾರಣ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆ.

- ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಗುಣಾತ್ಮಕ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವುದು.

- ಅಧಿಕಾರಿ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಅವರು ಕರ್ತವ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಮೂಲಭೂತ ಸೌಕರ್ಯ ಒದಗಿಸುವುದು.
- ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಸಂಪೂರ್ಣ ಜ್ಞಾನವಿರುವ ಅಧಿಕಾರಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅವರ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನೇಮಕಮಾಡುವುದು.

ಸಂಶೋಧನೆ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಅಂಕಿಅಂಶಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಅಧಿಕಾರ ವರ್ಧನೆಯನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುತ್ತದೆ.

ಪರಸ್ಪರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ನೀತಿಯು ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಹಾಗೂ ಸರಕಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಲು ಉತ್ತೇಜನ ನೀಡುತ್ತದೆ. ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸರಕಾರದ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಬುಡಮಟ್ಟದ ಜನರಿಗೆ ತಲುಪಿಸಿ ಉತ್ತಮ ಫಲಕಾರಿಯಾಗಲು ಮಹತ್ತರವಾದ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ. ಇಂತಹ ಸ್ವಯಂ ಸೇವಾಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಜನರೊಟ್ಟಿಗೆ ನೇರ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅರಿತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಕುಟುಂಬ ಹಾಗೂ ಸಮುದಾಯ ಆಧಾರಿತ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ನಿರ್ವಹಿಸಲು ಶಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳ ಮತ್ತು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಪುರಾತನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪುಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದುದರಿಂದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ನೀತಿಯು ಇಂತಹ ಸರಕಾರೇತರ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗೆ ನೇಮಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದು. ವಸತಿ ಹಾಗೂ ವಸತಿ ರಹಿತ ಶಾಲೆ, ವಸತಿ ನಿಲಯ, ಆರೋಗ್ಯ ಘಟಕ, ಆಸ್ಪತ್ರೆ ಮತ್ತು ತರಬೇತಿ ಕೇಂದ್ರ, ಜಾಗೃತಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ಹಾಗೂ ಸಾಮರ್ಥ್ಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮಹತ್ತರವಾದ ಪಾತ್ರ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತವೆ.

ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಅಂಶಗಳು

ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿ ತಟಸ್ಥವಾಗಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಉದ್ದೇಶಿಸಿದೆ.

- ಮೀಸಲಾತಿ ವಿಷಯ
- ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ

- ಬಜೆಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಸಮಾನತೆ
- ವಿವಿಧ ಹಂತಗಳ ಸದಸ್ಯತ್ವ ಸಂಖ್ಯೆಗಳಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ.
- ಆದಿವಾಸಿ ಮನೋಭಾವನೆಯನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ತರುವುದು.
- ವಲಸೆಗಾರರಿಗೆ ಪುನರ್ವಸತಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸುವುದು.
- ಪೊಲೀಸ್, ಅರಣ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ, ವೈದ್ಯ, ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವುದು.
- ನಿರುದ್ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು.
- ಸಮಗ್ರ ಕೃಷಿ, ಭೂಸಾರ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಒತ್ತು ನೀಡುವುದು.
- ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ದ್ವೀಪಗಳಾಗದಂತೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸುವುದು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಗಳು ಸುಗುಮವಾಗಿ ಜಾರಿಯಾಗುವಂತಹ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು.

೮

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ಕರಡು ನೀತಿ: ಒಂದು ವಿಮರ್ಶಾತ್ಮಕ ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಸೇತುಮಾಧವ ಜೋಡಿದಾರ್

ಪೀಠಿಕೆ

ಭಾರತ, ವಿಭಿನ್ನತೆಯಲ್ಲಿ ಏಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಬೃಹತ್ ದೇಶ. ೧೦೮ ಕೋಟಿಗೂ ಮೀರಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರುವ ಜನಸಂಖ್ಯೆ. ಭಾರತದ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಶೇಕಡಾ ೮ರಷ್ಟು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಉತ್ತರ, ದಕ್ಷಿಣ, ಪೂರ್ವ, ಪಶ್ಚಿಮ, ಈಶಾನ್ಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಹರಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಮೂಲತಃ ನಿಸರ್ಗದ ಒಡಲ ಮಕ್ಕಳು. ತಮ್ಮ ಕನಿಷ್ಠ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿ ಅರಣ್ಯವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿದವರು. ಮಾನವ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ, ಅಗಾಧ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರವನ್ನು ಅನುಚಾನವಾಗಿ ಉಳಿಸಿ, ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡು ಬಂದವರು. ಇಂತಹ ಮುಗ್ಧ ಆದಿನಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಾರತ ದೇಶ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರ ೫೮ ವರ್ಷಗಳು ಉರುಳಿದರೂ ಸಮರ್ಪಕವಾದ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸದಿರುವುದು ವಿಷಾದನೀಯ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರ ಬೆಳವಣಿಗೆ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ರೂಪಿತವಾದವು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೂ ಸಹ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಒಳತೋಟಿಗಳನ್ನು ಅರಿತು ರೂಪಿಸಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಬರಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಾದವೇ ಹೊರತು, ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ಸಮಗ್ರ ಸರ್ವತೋಮುಖ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಲಿಲ್ಲ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, ಪ್ರಕೃತಿಯ ಕಂದಮ್ಮಗಳಾದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸಿ, ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಹಿಡಿತ ಸಾಧಿಸುವಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಗಳು ಯಶಸ್ವಿಯಾದವು. ಇದರೊಂದಿಗೆ, ನಾಗರೀಕತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ, ಆದಿನಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಅರಿಯುವ ಬದಲು, ಅವರಲ್ಲಿ ಕೀಳರಿಮೆ ಹಾಗೂ ಪರಕೀಯ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದವು. ಸಮಾಜದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಿದ್ದ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡಗಳು ಅತಂತ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಹನೀಯ ನೋವು, ಹತಾಶೆ, ಅವಮಾನಗಳಿಗೆ ಗುರಿಯಾಗಬೇಕಾಯಿತು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿ ೨೦೦೩-೦೪

ಹಿನ್ನೆಲೆ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಗಳಿಸಿ, ೫೭ ವರ್ಷಗಳ ಬಳಿಕ ಆಗಿನ ಎನ್.ಡಿ.ಎ. ಸರ್ಕಾರವು ರಾಜ್ಯಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಉತ್ತರಾಂಚಲ್, ಜಾರ್ಖಂಡ್, ಛತ್ತೀಸಗಡ್ ಹೀಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿತು. ಚುನಾವಣೆ ಸನಿಹವಾಗುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿಯೇ ತರಾತುರಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ಕರಡು ನೀತಿಯನ್ನು' ರಾಜ್ಯಸಭೆ, ಲೋಕಸಭೆ ಅಧಿವೇಶನಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಸುವ ಹುನ್ನಾರ ನಡೆಯಿತು. ಆದರೆ ಚುನಾವಣಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಫಲವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುವ ಹುನ್ನಾರ, ಚುನಾವಣಾ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯ ಫಲವಾಗಿ ಮುಂದೂಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು. ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕರಡು ನೀತಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ವೆಬ್‌ಸೈಟ್‌ನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವುದು, ಈ ನೀತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕವಾಗುವುದು ಸಾಧುವೇ.

ನೀತಿಯ ಸಾರಂಶ

ದೇಶವು ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ನಂತರ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿ ಎಂದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ. ಈ ನೀತಿಯು ಮೂಲನಿವಾಸಿಗಳ ವಿಭಿನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನೆಲೆಯನ್ನು ಅಂದಗೆಡಿಸಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮೂಲಕ ಮುಖ್ಯವಾಹಾನಿಗೆ ತರುವ ಆಶಯ ತನ್ನದೆಂದು ಸಾರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ದಿ. ನೆಹರುರವರ ಪಂಚಶೀಲ ತತ್ವವೂ, ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣವಾಗಿದ್ದು, ನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಗೌಣವಾಗಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ೧೯೯೯ರಲ್ಲಿ ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಂಬಂಧಿತ ಖಾತೆಯನ್ನು ಆರಂಭಿಸಿತು. ಈ ಖಾತೆಯು ಈಗ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ಕರಡು ನೀತಿಯನ್ನು ಹೊರತಂದಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದೆ.

ಈ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ, ಆರೋಗ್ಯ, ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮತ್ತು ಪುನರ್ವಸತಿ, ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮಗಳು, ಚಲನಾತ್ಮಕ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿ, ಭೂ ಪರಾಧೀನತೆ, ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕುಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಭಾಷೆ, ಪುರಾತನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗುಂಪುಗಳು, ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರದೇಶಗಳು, ಆಡಳಿತ, ಸಂಶೋಧನೆ, ಪರಸ್ಪರ ಭಾಗವಹಿಸುವಿಕೆ ಹಾಗೂ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಅಂಶಗಳು ಎಂಬ ವಿಭಿನ್ನ ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಸರ್ವತೋಮುಖ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ತನ್ಮೂಲಕ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ಬರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ. ಮೇಲಿನ ವಿಭಾಗ ವರ್ಗೀಕರಣ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ರೂಪಿಸುವ ಒಂದು ತಂತ್ರವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿಸಿದರೂ ಸಮಗ್ರತೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ಲೀಷೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಯುತ್ತದೆ.

೧. **ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣ :** ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಕುಲಪದ್ಧತಿ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ. ಉದಾ. ಬೆಟ್ಟ ಕುರುಬುರಲ್ಲಿ ಎರಡೇ ಕುಲಗಳಿದ್ದರೂ, ನೂರಾರು ಉಪಕುಲಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು 'ಮಗೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತಿಯೊಂದು 'ಮಗೆಗೂ' ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಠತೆ ಇದೆ. ಅವರ ಹೆಸರು ಮಾಣ್ಚ, ಮಾಣ್ಪ, ಮಾದ ಎಲ್ಲವೂ ಮಗೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಿಕ್ಷಣದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಈಗಾಗಲೇ ಅವರ ಹೆಸರುಗಳು, ಸಂಪೂರ್ಣ ಬದಲಾಗಿಹೋಗಿ, ಪ್ರಸ್ತುತ ತಲೆಮಾರಿನವರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಮಗೆಗಳೇ ಮರೆಯುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ಸಾಕ್ಷರತೆಯೆಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿಯೂ ಚಲನಶೀಲವಾಗಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡದವರಲ್ಲಿ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ, ತಮ್ಮ ರೀತಿ ರಿವಾಜುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅದರ ಅಗಾಧ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿರುವುದು ಅವಶ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಈ ಬಗ್ಗೆ ಸಮರ್ಪಕ ಕಾರ್ಯಾನುಷ್ಠಾನದ ಬಗ್ಗೆ ಈ ಕರಡು ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲ.

ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಜ್ಞಾನ

ಪ್ರಕೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅನ್ಯೋನ್ಯವಾಗಿ ಬೆಸೆದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕು, ಹಲವು ನಿಗೂಢಗಳ ಭವ್ಯ ಭಂಡಾರ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಆಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಮುಖೇಣ ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕರಡು ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಉಳಿಸಿ, ಬೆಳೆಸುವುದು ಹೇಗೆ? ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಿಖರತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಇಂತಹ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಪ್ರಸಾರಗೊಳಿಸುವ ಆಶಯವಿದ್ದರೂ, ಈ ೫೮ ವರ್ಷಗಳ ಅನುಭವ ನಕಾರಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಇರುವುದು ವಾಸ್ತವ.

ಆರೋಗ್ಯ

ಯಾವುದೇ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡವು ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೂ ಹೊರಗಿನ ಆರೋಗ್ಯ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇವರ ಆರೋಗ್ಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅತ್ಯಂತ ದಯನೀಯವಾಗಿದೆ. ತಾವು ಬೆಳೆದ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಪರಕೀಯವಾಗಿ, ಅವರ ಆಹಾರ ಶೈಲಿಯಿಂದ ದೂರ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪುನಃ ಅಲೋಪತಿಕ್ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡಗಳ ಆರೋಗ್ಯದ ಸತತ ಅವಲಂಬನೆಗೆ ಹೆದ್ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೇ, ಅಗಾಧ ಗಿಡಮೂಲಕೆಗಳ ಜ್ಞಾನ ಭಂಡಾರಕ್ಕೆ ಮಸಿ ಬಳಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅವರ ಚಿಕಿತ್ಸಾ ವಿಧಾನ ಅವರ ಅನುಭವ ಮತ್ತು ಬದುಕಿನ ಜೊತೆ ಬಂದಿರುವಂತಹದು. ಪುನಃ ಅವರ ಮೇಲೆ ಅನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಹೇರಿಕೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಂಕೇತವೇ? ಎಂಬ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಎಡಮಾಡಿದಂತಾಗಿದೆ. ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮತ್ತು ಪುನರ್ವಸತಿ. ಅತ್ಯಂತ ವಿವಾದಗ್ರಸ್ತ ವಿಷಯ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ನಾವು ೪ ಕೋಟಿ ಜನಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಒಕ್ಕಲ್ಲೆಬ್ಬಿಸಿದ್ದೇವೆ.

ಇಂದಿಗೂ ಪುನರ್ವಸತಿ ಅವರಿಗೆ ಕನಸಿನ ಬುತ್ತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಕರಡು ನೀತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವಂತೆ, ವಿವಿಧ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ಸ್ಥಳಾಂತರಕ್ಕೊಳಗಾದ ಜನರಲ್ಲಿ ಶೇಕಡಾ ೫೫.೧೬ರಷ್ಟು ಗಿರಿಜನರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಅಂದಮೇಲೆ ಪುನವರ್ಸತಿಯ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಅಸಮರ್ಪಕವೆಂದು ಹೇಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳಾಂತರಕ್ಕೆ ಪರಿಹಾರ ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದ ಹಣ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಾಡಿಕೆಯಂತೆ ನಡೆದು ಬಂದಿದೆ. ಈ ಅನುಪಯುಕ್ತ ಭೂಮಿ ಕೊಡುವಾಗಲೂ ಸಹ 'ಪಟ್ಟಾ' ಕಂದಾಯ ಜಮೀನು, ಮೀಸಲು ಅರಣ್ಯ ಎಂದೆಲ್ಲ ನೆಪವೊಡ್ಡಿ ಗಿರಿಜನರಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವು ಇಲ್ಲ, ತಮ್ಮ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಪರಿಸರವೂ ಇಲ್ಲದಂತಾಗುವುದು ವಾಸ್ತವ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿ ಅವರ ಭೂಮಿಯ ಬಗೆಗಿನ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯೇ ಭಿನ್ನ ಹಾಗೂ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವ ದ್ದಾಗಿದೆ. ೧೮೫೪ರಲ್ಲಿ ರೆಡ್ ಇಂಡಿಯನ್ ನಾಯಕ ಸಿಯಟ್ಲ್‌ನ ಭಾಷಣವೇ ನಿದರ್ಶನ. ಈ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗೆ ದೇಶಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ಅನ್ಯರಲ್ಲ. ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುವಾಗ ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂವೇದನೆ, ಸಂಬಂಧಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅತ್ಯಂತ ಕಾಳಜಿ ಇರಬೇಕಿರುವುದು ಅವಶ್ಯ. ಆದರೆ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕರಡು ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮತೆ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮಗಳು

ಇಂತಹ ಆಲೋಚನೆಗಳೇ ಮೂಲ ನಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯ ವಾಸಿಗಳೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿ. ಮೂಲತಃ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ನಂಬಿದ ಜನತೆ ತಮ್ಮ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಬದುಕಿಗಾಗಿ ಸೂಕ್ತ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಥವಾ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸಹಜ. ಆದರೆ ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮಗಳು ಎಂಬುದು ಬರುವುದೇ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಲ್ಲಗಳೆಯಬಾರದು. ೫೮ ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯಗ್ರಾಮಗಳ ಪಾಡು ಹೇಳತೀರದು. ಯಾಕೆಂದರೆ ೧೯೭೩-೭೪ರ ವನ್ಯಜೀವಿ ಕಾಯಿದೆ, ಗುಮಾನಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಗಿರಿಜನರನ್ನು ಬಂಧಿಸಿರುವ ನೂರಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಅರಣ್ಯಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಗಿರಿಜನರಿಗೆ ಮನೆ ಕಟ್ಟಲು ತೊಂದರೆ, ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಯನ್ನು ಸಾಕು ವಂತಿಲ್ಲ. ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮ ನಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಅರಣ್ಯದೊಳಗೆ ಪ್ರವೇಶವಿಲ್ಲ. ಇಂತಹ ನಿರ್ಬಂಧಿತ ಬದುಕು, ಬಂದೀಖಾನೆಯ ವಾಸವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ಅಲ್ಲ. ಸ್ವಚ್ಛಂದವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಕಡಿವಾಣಗಳ ಹಾಕಿ ಅದನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಸರಿಯೇ?

ಹೀಗೆ ಈ ಕರಡು ನೀತಿಯ ವಿಭಾಗ ವರ್ಗೀಕರಣದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಶೀರ್ಷಿಕೆಯೂ ಗೊಂದಲಮಯವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ, ಸಮಗ್ರತೆಯ ಭಾವದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆಂದು ಅವರನ್ನು ವಸ್ತುಪ್ರದರ್ಶನದ ಆಟಿಕೆ ಮಾಡುವುದು ಬೇಡ.

ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಬೇಕೆಂಬ ಧೋರಣೆಯೂ ತಪ್ಪು. ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಾವ ಜನರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ನೀತಿಯನ್ನು ತರಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇವೋ, ಆ ಜನರೇ ತಮ್ಮ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೀಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವಂತಾದರೆ, ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿರುವುದು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾದೀತು.

ಈ ಕುರಿತು ಎಲ್ಲ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಆಸಕ್ತರು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಗಿರಿಜನರ ಬದುಕನ್ನು ಆಳವಾಗಿ ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕೂಡ ಈ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಬೇಕು. ವ್ಯತಿರಿಕ್ತ ಧೋರಣೆಗಳನ್ನು ಕಡಿತಗೊಳಿಸಿ, ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಮಗ್ರತೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಬೇಕಿರುವುದು ಅವಶ್ಯ.

ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗಿನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಹಾಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತ ನೀತಿ

ದೇಶದ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಹಲವಾರು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ರೂಪಿತವಾದವು. ಯೋಜನಾ ಆಯೋಗದ ವರದಿ, ದಿ. ನೆಹರುರವರ ಪಂಚಶೀಲತತ್ವ, ಗಿರಿಜನರ ಸಾಂದ್ರತೆಯನ್ನು ಆಧರಿಸಿದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು, ವಿವಿದೋದ್ದೇಶ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಘಗಳು, ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲಾದ ೭೬ ಹಿಂದುಳಿದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತು... ಹೀಗೆ, ಹತ್ತು ಹಲವು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ವಿವಿಧ ಇಲಾಖೆಯ ಮೂಲಕ, ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಂಡವು. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಯಾವ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರೂಪಿತವಾದವು? ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ರೀತಿಯ ಪ್ರಭಾವ ಅಥವಾ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕಿದೆ. ಅಧಿಕಾರ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣದ ಫಲವಾಗಿ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ಪಂಚಾಯತ್ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ನಂತರ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಪಂಚಾಯತ್ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಬಂದವು. ಇದರೊಂದಿಗೆ, ರೂಪಿತವಾದ ಐ.ಟಿ.ಡಿ.ಪಿ. ಸಮಗ್ರ ಗಿರಿಜನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ. ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲ ನ್ಯೂನತೆ ಎಂದರೆ, ಫಲಾನುಭವಿಗಳ ಆಯ್ಕೆ ಹಾಗೂ ಕಾರ್ಯಾನುಷ್ಠಾನದ ವಿಧಾನ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಅವಶ್ಯಕತೆಗಳನ್ನು ಅರಿಯದೆ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಇಂಗಿತವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ, ಹೇರಲಾದ ಈ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಂತೂ ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ. ಉದಾ. ಐ.ಆರ್.ಡಿ.ಪಿ. ಸಮಗ್ರ ಗ್ರಾಮೀಣ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಯ ಅಡಿಯಲ್ಲಿ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಳಿ, ಎಮ್ಮೆಗಳು ಗಿರಿಜನರ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಾಭಾಸಗಳನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೂ ಈಗ ಅನುಷ್ಠಾನಕ್ಕೆ ತರಲೆತ್ನಿಸುತ್ತಿರುವ ಕರಡು ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿರುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯತ್ಯಾಸವೇನೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಒಂದು ಹಂತವಾದರೆ, ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸುವುದು ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶ. ನಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಸೋತಿರುವುದು ಅನುಷ್ಠಾನದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ. ಆದುದರಿಂದ,

ಪ್ರಸ್ತುತ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿರುವ ಕಾರ್ಯತಂತ್ರಗಳು, ಹಿಂದಿನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಂತೆ ಪುನರಾವರ್ತಿಸುವುದರಿಂದ ಯಾವ ಪ್ರಯೋಜನವು ಆಗಲಾರದು.

ಮುಂದಿನ ದಾರಿ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡದೊಂದಿಗೆ ಒಡನಾಟ ಇರುವ ಎಲ್ಲರೂ ಹೇಳುವುದು ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾರ್ಗವಿತ್ತು. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ತರುವ ಆಶಯವಿರುವವರು. ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿ ಎಂದರೆ ಯಾವುದು ಎಂದು ಚಿಂತಿಸಬೇಕು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಂಗಡಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ನೀತಿ ರೂಪಿಸುವವರು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಬೇಕಾದವರು ಸಕ್ರಿಯ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವಾಗುವುದು ದುಸ್ತರ. ಯಾವ ಜನರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೋ, ಆ ಜನರೇ ತಮ್ಮ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮಾರ್ಗೋಪಾಯಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮಾಸೂಕ್ಷ್ಮತೆಗಳ ರೂವಾರಿಗಳಾದಲ್ಲಿ, ಈ ನೀತಿ ಹೊಸ ರೂಪು ಪಡೆದು, ನಿಜವಾದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಹಕಾರಿ ಯಾದೀತು. ಹೀಗಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ಕರಡು ನೀತಿ ಎಷ್ಟೇ ಉತ್ತಮ ಎನ್ನಿಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಅನುಷ್ಠಾನದ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಎಡವುತ್ತಲೇ ಇದ್ದು ಗುರಿ ಮುಟ್ಟಲು ಎಂದಿಗೂ ವಿಫಲವಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

೯

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿ: ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ

ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದು ೫೭ ವರ್ಷ ಕಳೆದ ಬಳಿಕ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಇತ್ತೀಚೆಗಷ್ಟೆ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಈ ದೇಶದ ೬೭.೮ ಮಿಲಿಯನ್ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯುಳ್ಳ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ, ರಾಷ್ಟ್ರದ ಮುಖ್ಯಾಧಾರೆಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯಲ್ಲಿನ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿದಲೇ ಅಷ್ಟಿಷ್ಟು ಪಾಲು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂದರೆ ದೇಶದ ಒಟ್ಟಾರೆ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯ ಶೇ. ೮.೦೮ರಷ್ಟಿರುವ ಜನ, ಅದರಲ್ಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ, ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಈ ದೇಶದ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ಹೊರಗಿದ್ದವರು ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಚಹರೆಗಳ ಕುರಿತು ಸೂಕ್ಷ್ಮಸಂವೇದಿಗಳೂ ಆಗಿರುವ ಇವರು ಈ ದೇಶದ ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ರಾಜಕೀಯ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಂದ ಹಿಂಸೆ ಅನುಭವಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಇನ್ನಿಲ್ಲದ ಪಲ್ಲಟಗಳಿಗೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆ, ಕಸುಬು ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಬಲವಂತಾಗಿ ಹೊರನೂಕಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಹಜವಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಯಿಂದ ಹಿಂಸಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಸ್ವತಂತ್ರ ಭಾರತ ಈ ಹಂತಕ್ಕೆ ಆಧುನಿಕಗೊಳ್ಳುವವರೆಗೂ ಅನೇಕ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಂದ ಘಾಸಿಗೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ನಾಗರಿಕವಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಅವರು 'ಆಧುನಿಕ ಪೂರ್ವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ' ಅಥವಾ 'ಜನಾಂಗಿಕ, ಅನಾಗರಿಕ' ಹಂತದಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗಿದೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಈ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಭಾವಿಸುವ ಕ್ರಮವೇ ತೊಡಕಿನದಾಗಿದೆ. 'ಜನಾಂಗಿಕ, ಅನಾಗರಿಕ' ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಯಜಮಾನಿಕೆಯ ಅಹಂನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡಂತವುಗಳು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು 'ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಜಗತ್ತಿನಿಂದ ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಈ ಬಗೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಾರೋ ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳು 'ಅನ್ಯರಾಗಿ' ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಫಲಗಳನ್ನು

ಅನುಭವಿಸದೆ ದ್ವೀಪಗಳಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಿಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇರುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಭಾಷೆ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಜೀವನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಯಾವತ್ತೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಜನರನ್ನು ನಾವು ಇಂದಿನವರೆಗೂ ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಉಪಯೋಗವಾದಿ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಿಂದಲೇ ನೋಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದೇವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ಉಪಭೋಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಏಕರೂಪದಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕ ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯಿಂದ ಜನತೆಯ ಕಲ್ಯಾಣ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ದೇಶದ ಅಖಂಡತೆಯನ್ನೂ ಸಾಧಿಸಬಹುದೆಂಬುದು ಯುರೋಪಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಿಂತನೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಚಿಂತನೆಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಶ್ರೇಣೀಕರಣವಾಗಲಿ, ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಆಚರಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ತಾರತಮ್ಯಗಳಾಗಲಿ, ವರ್ಗ ವೈರುಧ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಮತ್ತು ಲಿಂಗ ತಾರತಮ್ಯವಾಗಲಿ ಗೋಚರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಫಲಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ಮತ್ತು 'ಪಡೆದು'ಕೊಳ್ಳುವ ಜನತೆ ಅಖಂಡವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದಂತಹ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಯಾವತ್ತೂ ಅಖಂಡವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಿದ್ದಾಗ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯೂ ಅಖಂಡವಾಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅಖಂಡ ಸಮಾಜದ ಕಲ್ಪನೆಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಕಲ್ಯಾಣ ಆಗಬೇಕಾದಷ್ಟು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಆಗಿಲ್ಲ. ದನಿ ಇಲ್ಲದ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಫಲಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲಾಗಿಲ್ಲ.

ಈ ದೇಶದ ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಭಾಷಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳಿದ್ದಾಗ್ಯೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಈ ದೇಶದ ಯಾವ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗೆ ಭಾಜನರಾಗದೆ, ಆಯ್ಕೆಗಳೇ ಇಲ್ಲದೆ ಬದುಕಿ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಂತೂ ಜೈವಿಕವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವ ಹಂತ ತಲುಪಿವೆ. ಅಂಡಮಾನಿನ ಅನೇಕ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಕೇವಲ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದಾಗಿನಿಂದ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ಕೈಗೊಂಡ ಅನೇಕ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ನಗರಗಳ ಸ್ಲಂಗಳನ್ನು ಸೇರಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲವೆ ಭ್ರಮನಿರಸನಗೊಂಡು ತಮ್ಮ ವಿಮೋಚನೆಗೆ ಉಗ್ರ ಹೋರಾಟಗಳಲ್ಲೂ ತೊಡಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಸತತ ವಂಚನೆಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಒಂದೆಡೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಶೀಲ ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ಭಾರತ ಅನೇಕ ಸಾಧನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆ ಎಂದು ಕೆಲವು ಜನ ಬೀಗುತ್ತಿದ್ದರೆ, ಅಂಡಮಾನಿನ ಓಂಗಿ ಎಂಬ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ನಾಶದ ಅಂಚಿಗೆ ಜಾರುತ್ತಿದೆ. ಯಾವ ಮಾನದಂಡದಿಂದ ನಾವು ಒಂದು ದೇಶ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದೆ, ಇಲ್ಲವೆ ಹೊಂದುತ್ತಿದೆ ಎಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುವುದು? ಇಂತಹ ಸಂದಿಗ್ಧ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವೇಶವನ್ನು ಹರಡುತ್ತಲೇ ಅಧಿಕಾರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಈ ಹಿಂದಿನ ಎನ್.ಡಿ.ಎ.

ಸರಕಾರದ ಜನ ತ್ವರಿತ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು. ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಜನರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೋರಿ ಅಂತರ್ಜಾಲದಲ್ಲಿ ಕರಡು ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಯ್ತು. ಅದೆಷ್ಟು ಜನ ಈ ಕರುಡನ್ನು ಓದಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಸಿದರೋ ಏನೋ, ಈಗ ಈ ಕರುಡು, ನೀತಿಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ಇದರ ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಬಹುದು.

೧. ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು, ಅವರ ಪರಂಪರೆಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಾರದಂತೆ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ತರುವುದು.

೨. ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವ ಮೂಲಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಅನಕ್ಷರತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸುವುದು.

೩. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅಪರೂಪದ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ತಲೆತಲಾಂತರಗಳಿಂದ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಈ ಜ್ಞಾನವು ಸಂಚಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು.

೪. ಅಪೌಷ್ಠಿಕತೆಯಿಂದ ಅನಾರೋಗ್ಯಕ್ಕೀಡಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಲು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಆಲೋಪತಿ ಮತ್ತು ಆಯುರ್ವೇದದ ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು.

೫. ಸ್ಥಳಾಂತರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಾಗ, ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಪುನರ್ವಸತಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು. ಕುಟುಂಬವೊಂದಕ್ಕೆ ಕನಿಷ್ಠ ೨ ಎಕರೆ ಜಮೀನನ್ನು ನಿಗದಿಪಡಿಸುವುದು.

೬. ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮಗಳು ಸೌಲಭ್ಯದಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗಿವೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆಗಳ ಜೊತೆ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಅರಣ್ಯಗ್ರಾಮಗಳಿಗೆ ಕನಿಷ್ಠ ಮೂಲಭೂತ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು.

೭. ಕುಮ್ರಿ ವ್ಯವಸಾಯ (Shifting Cultivation) ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಿರ ಬೇಸಾಯದ ಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಢಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಭೂಒಡೆತನದ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಹೊಸ ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಮೂಲಕ ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಳ್ಳಲು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದು.

೮. ದೇಶದ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕೃಷಿ ಜಮೀನು ಪರಾಧೀನವಾಗಿದೆ. ಕಾರಣ ಈ ಭೂಪರಾಧೀನತೆಯನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿ, ಅವರ ಮೌಖಿಕ ಆಧಾರಗಳನ್ನೇ ದಾಖಲೆಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅವರ ಆಸ್ತಿ ಹಕ್ಕನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು.

೯. ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಆಸ್ತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯು ಅತ್ಯಂತ ಭಾವನಾತ್ಮಕವಾದದ್ದು. ಅಲ್ಲಿ ನಿಯಮಗಳು ಅಮೂರ್ತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆಸ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾನೂನುಬದ್ಧವಾಗಿ ಉಳಿಸುವುದು.

೧೦. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಉಳಿಸುವುದು. ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಅವರ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ರೂಪಿಸಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮಾತೃಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವುದು.

೧೧. ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಇತರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗಿಂತ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದು ಅವುಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ತ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಗೆ ತರುವುದು.

೧೨. ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ (Scheduled Area) ರಾಜ್ಯಪಾಲರ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿ ಆ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ತ್ವರಿತಗೊಳಿಸುವುದು.

೧೩. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಲು, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕುರಿತು ಕಾಳಜಿ ಹೊಂದಿರುವ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ನೇಮಿಸುವುದು.

೧೪. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಆದ್ಯತೆ ನೀಡುವುದು.

೧೫. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲು ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಉತ್ತೇಜಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರವಹಿಸುವಂತೆ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದು.

೧೬. ಹೆಚ್ಚುವರಿ ಅಂಶಗಳಲ್ಲಿ, ಲಿಂಗ ಸಮಾನತೆ, ಮೀಸಲಾತಿ, ಬಜೆಟ್ ಸಮಾನತೆ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಷಯಗಳಿವೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಾದ ವಿಚಾರವೆಂದರೆ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಭಿನ್ನ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ತನ್ನೊಳಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವ ಈ ದೇಶದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಒಂದೇ ಸ್ವರೂಪದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಪಟ್ಟುಹಿಡಿದು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಅಸಾಧಾರಣ ಏರುಪೇರುಗಳಿರುವ ಈ ದೇಶದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಫಲಗಳು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಸಮಾನಾಂತರವಾಗಿ ತಲುಪುತ್ತವೆ ಎಂದು ನಂಬಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿದರೆ ದೇಶದ ಐಕ್ಯತೆಗೆ ಧಕ್ಕೆಯಾಗುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಏಕರೂಪೀ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾನದಂಡಗಳು ಮತ್ತು ಯೋಜನೆಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು ಸರಿದೂಗಿಸುತ್ತವೆ ಎಂಬ ನಿಲುವಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ'ಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮತ್ತು ದೇಶದ ಐಕ್ಯತೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ದೇಶದ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳು ತಮ್ಮ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗಳ ಕುರಿತು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಯೋಚಿಸದೆ, ಮುಖ್ಯಪ್ರವಾಹದ ಜೊತೆ ಸಮ್ಮಿಳನಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ದೇಶವು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮುನ್ನಡೆ ಸಾಧಿಸಿಬಿಟ್ಟರೆ, ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ದೇಶದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಅಸಮಾನತೆಗಳು, ಬಡತನ ಮುಂತಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಬಗೆಹರಿದುಬಿಡುತ್ತವೆ ಎಂಬುದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಗ್ರಹಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕುರಿತು ಎಂತಹದೇ ತಜ್ಞ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿರುವ ನೀತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರೂ ಅದು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಕಡತಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅನುಷ್ಠಾನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸತ್ವ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಚೈತನ್ಯಹೀನವಾಗುವ ಯೋಜನೆಗಳು ಯಾವ ಜನರನ್ನು ತಲುಪುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಕಾಗದದ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟೇ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯೆನ್ನಿಸಿದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಜನರ ಮಧ್ಯೆ ಮೂರ್ತಗೊಳ್ಳುವ ಮುಂಚೆಯೇ ಕಳಾಹೀನವಾಗುತ್ತವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಹಂತದಲ್ಲಿರುವ ಜನರ ದಿವ್ಯ ಉದಾಸೀನ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯತೆಯೇ ಕಾರಣ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಬೇಕಾದ ಜನ 'ನಮ್ಮಿಂದ' ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಬಿಸಾಡಿ ಬಿಡುವ ಭಿಕ್ಷಾ ರೂಪದ ಕೊಡುಗೆಗಳು ಎಂಬಂತಹ ನಿಲುವಿಗೆ ಆಳುವ ವರ್ಗ ಸದಾ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಸಲುವಾಗಿ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ವಂಚನೆಗೊಳಪಟ್ಟ ಜನ ಉಗ್ರ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಕೊಂಡಾಗ ಇಂತಿಷ್ಟು ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳ ಪ್ಯಾಕೇಜ್ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಸುಮ್ಮನಿರಿ ಎಂಬಂತಹ ನಿಲುವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ನೂರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಅವುಡುಗಚ್ಚಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಅಸಹಾಯಕತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸ್ಫೋಟಿಸಿದ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳನ್ನು ಭಯೋತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಂತೆ ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಪ್ಯಾಕೇಜ್‌ಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತ ಜನರ ನೈಜ ಆಶಯಗಳನ್ನೇ ಕೊಂಡುಕೊಳ್ಳುವ ಈ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು? ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ನೀತಿಯೆಂಬುದು ಇದೇ ಬಗೆಯ ಉಡಾಫೆತನದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ.

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚು ಸಂವೇದನಾ ಶೀಲರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ಧಕ್ಕೆ ಬಾರದಂತೆ ಮುಂಜಾಗ್ರತೆ ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

೧. ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆಯಾದ ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ತಾವು ವಾಸ ಮಾಡುವ ಪರಿಸರ

೨. ತಾವು ಜತನದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ.

೩. ಊಳಿಗಮಾನ್ಯತೆ ಇಲ್ಲದ ಮುಕ್ತ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಸಂಬಂಧಗಳು.

೪. ಸ್ವಾವಲಂಬನೆ ಮತ್ತು ಅನ್ಯರ ಹಸ್ತಕ್ಷೇಪವಿಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ.

ತಾವು ವಾಸಿಸುವ ಪ್ರದೇಶ, ಆಚರಣೆಗಳು, ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಮುಕ್ತ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸ್ವಾರ್ಥರಹಿತ ಕೊಡುಕೊಳ್ಳುವಿಕೆ ಮತ್ತು ತಮ್ಮದೇ ನಿಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ಸ್ವಯಂ ನಿಯಂತ್ರಣಕ್ಕೊಳಪಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಜತನದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಅಥವಾ ಮುಖ್ಯಪ್ರವಾಹದ ಜನ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿರೂಪಗೊಳಿಸಲು ಹೋದಾಗೆಲ್ಲ ಅವರು ಪ್ರತಿರೋಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ನಿಗೂಢ ಅರಣ್ಯದೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ

ಮುಖ್ಯ ಪ್ರವಾಹದ ಜನರ ಕಿರುಕುಳಗಳಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಯಾವುದೇ ದಾರಿ ತೋಚದದಾಗ ಪ್ರತಿಭಟನೆಗಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಯಾವತ್ತೂ ಸ್ವಾವಲಂಬಿಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣರು. ಆದರೆ ಈ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣತೆಯನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತು ಭಂಗಪಡಿಸುತ್ತ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಒತ್ತಾಯ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಹಾಕಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಉದಾಹರಣೆ ನಾವು ರೂಢಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಅರಣ್ಯನೀತಿ. ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅರಣ್ಯ ಯಾರ ಆಸ್ತಿಯೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ಅರಣ್ಯನೀತಿ, ಕಾಡನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಆ ಮೂಲಕ ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಸಲುವಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ವಸಾಹತು ದೇಶದಲ್ಲಿನ ಯಾವುದೇ ಸಂಪತ್ತು ಆಳುವ ತಮಗೆ ಸೇರಿದ್ದು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ಈ ರೀತಿಯ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯತೆಯಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪೈಶಾಚಿಕ ವಂಚನೆಗಳು ಮೈಗೂಡಿದವು. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅರಣ್ಯಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿರುವ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಘರ್ಷಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅರಣ್ಯ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಸಂಪನ್ಮೂಲ ಹೇಗೋ, ಅದೇ ರೀತಿ ಅದು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆಯೂ ಹೌದು. ಈ ಅರಣ್ಯದ ಮೇಲೆ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ತಂದ ಕಾಯ್ದೆಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧೯ ಮತ್ತು ೨೦ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ತಂದ ಅರಣ್ಯನೀತಿ ಮತ್ತು ಭೂಸುಧಾರಣೆಗಳು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಹಿತ ಕಾಯಲೆಂದೇ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟವು. ಈ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ಭಾರತದ ಆದಿಮ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜಗಳ ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯಗಳ ಮೇಲಿನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದವು. ಕಾನೂನುಬದ್ಧ ಒಡೆತನವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಕಾಯ್ದೆಗಳು ಅನುಮೋದಿಸಿದವು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ವಾಸಿಸುವ ಘಟ್ಟ ಪ್ರದೇಶ ಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾಫಿ ಮತ್ತು ಟೀ ಎಸ್ಟೇಟ್‌ಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಪ್ಲಾಂಟರುಗಳು ಕಂಪನಿಯ ಸೈನ್ಯದ ಮೂಲಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದರು. ಅರಣ್ಯ ರಾಷ್ಟ್ರೀಕರಣಗೊಂಡಿದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಸರ್ಕಾರದ 'ಸ್ವತ್ತಾ'ಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಬೇಕೆಂದು ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಅಜ್ಞಾಪಿಸಿತು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಈ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಆಗಿನಿಂದಲೇ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾ ಬಂದರು. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯ ಕುರಿತು ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ಅವಲಂಬನೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಕಾಲದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಅರಣ್ಯನೀತಿ

ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಿರ್ದಯ ವಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಆಡಳಿತ ೧೮೬೫ರಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಿದ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯು ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ಹೇಗೆ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಲ್ಯಾಟಿನ್ ಅಮೆರಿಕಾ ಮತ್ತು ಆಫ್ರಿಕಾದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ನಿಸರ್ಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆಹೊಡೆದು ತಮ್ಮ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೋ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರು. ಯುರೋಪಿನ ಸಹಜ ಭೋಗದ ಲಾಲಸೆಯಲ್ಲಿ ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಅಮಾಯಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆಹೊಡೆದ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಭಾರತದಂತಹ ವಿಚಿತ್ರ ಸಮಾಜಗಳಿರುವ ದೇಶ ಸುಲಭದ ತುತ್ತೇ ಆಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ಸಹಜ ವಾಗಿಯೇ ಇಲ್ಲಿನ ದುಡಿವ ವರ್ಗಗಳ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಭಯ ಇದ್ದೇ ಇತ್ತು.

ಸೈನ್ಯದ ಬಲ ನಡೆಯದಿದ್ದ ಕಡೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಅಮಾನವೀಯ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಹೇರಿ ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಸುಗಮಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ, ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ದುಡಿವ ಕೆಳಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ರಚಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳು ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪ ಗೊಂಡವು. ತಮ್ಮ ಕಾಫಿ ಎಸ್ಟೇಟುಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸಲು, ರೈಲು ಮಾರ್ಗ ಹಾಕಲು, ಎಲ್ಲ ಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗೆರಿಲ್ಲಾ ಮಾದರಿಯ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತವನ್ನು ಇನ್ನಿಲ್ಲದಂತೆ ಸೋಲಿಸಿಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಮಟ್ಟಹಾಕಲು ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ತಮಗೆ ಅನುಕೂಲವಾದ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ಅರಣ್ಯ ಯಾರದು? ಯಾರು ಅದನ್ನು ಬಳಸಬೇಕು? ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾರಿರಬೇಕು? ಯಾರಿರ ಬಾರದು? ಎಂಬೆಲ್ಲ ಸಂಗತಿಗಳು ಈ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಂಡವು. ಈವತ್ತಿನ ಸಂರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯ, ಅಭಯಾರಣ್ಯ, ವನ್ಯ ಮೃಗ ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ ಎಂಬ ಆಧುನಿಕ ಕಲ್ಪನೆಗಳೆಲ್ಲ ಈ ಪುರಾತನ ಕಾಯ್ದೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತಮ್ಮ ಬೇರುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಬಂದು ೫೭ ವರ್ಷ ಕಳೆದರೂ ಇಲ್ಲಿನ ಅರಣ್ಯನೀತಿ, ಬ್ರಿಟಿಷ್ ಸರ್ಕಾರದ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯ ಯಥಾವತ್ತು ನಕಲಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ The Madras Forest Act ೧೮೬೫ ಎಂಬ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆನಂತರ ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಪುನರೂಪಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ.

1. The Indian Forest Act 1878
2. The Forest Act 1890

3. The Amanding Act 1891
4. The Indian Forest (Amending) Act 1901
5. The Indian Forest (Amending) Act 1911
6. The Repealing and Amending Act 1914
7. The Indian Forest Amendment Act 1918
8. The Devolution Act 1920[೧]

ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಯಾವತ್ತೂ ಮನುಷ್ಯನ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಿಂತ, ತನ್ನ ಭೋಗಜೀವನದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸಿದ್ದೇ ಹೆಚ್ಚು. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ತಾನು ಉದ್ಧಾರವಾಗಲು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ನೈಸರ್ಗಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಿತ್ತು. ತನ್ನ ಹುನ್ನಾರಗಳಿಗೆ ಬಲಿಯಾದ ದೇಶದ ಜನರನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಂತೆ ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಜೀತಕ್ಕೆ ಹಚ್ಚಿತು. ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡಿತು. ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಸೋತುಹೋದ ಭೂಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳು ಮತ್ತು ನಿಸರ್ಗ ಧೂಳಿಪಟವಾಗಿ ಹೋದವು. ತೋಳ್ಬಲ ಪ್ರಯೋಗವಾಗದ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ, ಅಮಾನವೀಯ ಕಾನೂನುಗಳು ಇವರ ಆಡಳಿತದ ನೆರವಿಗಾಗಿಯೇ ರೂಪಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದವು. ಅಂತಹ ಅನೇಕ ಕಾಯ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಯೂ ಒಂದು. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಅರಣ್ಯ ಕಾಯ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ನಿಲುವುಗಳು ನಿಗೂಢವಾಗಿ ಅಡಗಿಕೊಂಡಿವೆ.

೧. ಭಾರತ, ಆಫ್ರಿಕಾ, ಲ್ಯಾಟಿನ್‌ಅಮೇರಿಕಾದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಅರಣ್ಯಗಳ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆಯಲು.

೨. ಈ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಆಡಳಿತದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ತಂದುಕೊಂಡು ಅವರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತ ಅವರನ್ನು ಶ್ರಮದಾಯಕ ದುಡಿಮೆಗಳಿಗೆ ಹಚ್ಚಲು.

ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿದ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಸಾಕು ಈ ಎರಡು ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಹೊಡೆದಂತೆ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತವೆ. ದುರಾಸೆಯ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಕಡೆ ಜಲ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಶೋಧಿಸಲೆಂದು ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಈಜುಬಿದ್ದ ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳಿಗೆ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗಿದ್ದುದು, ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಅಪಾರ ವೈವಿಧ್ಯದ ನಿಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಅಮಾಯಕ ಆದಿಮ ಕೃಷಿಕ ಸಮಾಜಗಳು.

ಹೀಗಾಗಿ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬ್ರಿಟಿಷರು ಜಾರಿಗೆ ತಂದ ಅರಣ್ಯನೀತಿ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಉದ್ದೇಶಗಳ ಈಡೇರಿಕೆಗೆ ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರು ಪೂರಕವಾಗಿತ್ತು. ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪರಿಸರ ಕಾಳಜಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎಂಬ ಮಾಯದ ಪರದೆಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಮಾನವೀಯ ಹುನ್ನಾರಗಳಿಗೆ ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರ ಹೊದಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ, ಸಂರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯ, ಅಭಯಾರಣ್ಯ ಎಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಅನೇಕ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು

ತಮ್ಮಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಸಾಹತುಶಾಹಿಗಳ ದುರದ್ದೇಶಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಇವರ ಕೊಟ್ಟ ಕಾರಣಗಳು ಎರಡು.

೧. ಅರಣ್ಯಗಳು ಭೂಮಿಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತವೆ ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಬೇಕು.

೨. ವನ್ಯ ಮೃಗಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತಿವೆ. ಅವುಗಳ ತಳಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವ ಹೊಣೆ ಸರ್ಕಾರದ್ದು.

ಹೀಗೆಂದ ಸರ್ಕಾರ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನಗಳ ಹೃದಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗಣಿಗಾರಿಕೆಗೆ ಮತ್ತು ಬೃಹತ್ ಡ್ಯಾಂಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾವಿರಾರು ಎಕರೆ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ಹೇಳದೇ ಕೇಳದೆ ಬಲಿಕೊಟ್ಟಿರುವ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಕಣ್ಣೆದುರಿಗೆ ನಡೆದುಹೋಗಿವೆ. ಸಂರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಹೋಟಲ್ ಉದ್ಯಮ ವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಭೂಮಿ ಕೇಳಿದಾಕ್ಷಣ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುವ ಧಾರಾಳ ಗುಣವನ್ನು ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಪ್ರದರ್ಶಿಸಿವೆ. ಯಾವುದಾದರೂ ಉದ್ಯಮಿ ಅರಣ್ಯದ ಮಧ್ಯೆ ಕಾರ್ಖಾನೆ ಸ್ಥಾಪಿಸಲೆಂದು ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಅವನಿಗೆ ಸಕಲ ಸೌಕರ್ಯವನ್ನು ನೀಡಲು ಸರ್ಕಾರಗಳು ಮುಂದಾದ ಘಟನೆಗಳು ಜರುಗಿಹೋಗಿವೆ.

ಇನ್ನೂ ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿನ ವನ್ಯಮೃಗಗಳು ಸರ್ಕಸ್ಸಲ್ಲಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸಲ್ಪಡುವ ಪಂಜರದ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಒಂದು ಕೈ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಯೇ ಪ್ರದಶಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿವೆ. ಸರ್ಕಾರ ಈ ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರವಾಸೋದ್ಯಮವನ್ನು ಉತ್ತೇಜನಗೊಳಿಸುವ ಮಾತಾಡುತ್ತಿದೆ. ಅಂದರೆ ಸರ್ಕಾರ ಯಾವ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿತೋ ಆ ಉದ್ದೇಶಗಳು ಕೇವಲ ಆದರ್ಶದ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅವು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಬಯಸಿದಾಕ್ಷಣ ತನ್ನ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅರಣ್ಯನೀತಿ ಯಾರ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳಿಗಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದು ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ವಸಾಹತು ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯೇ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರ ಭಾರತದ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯಾಗಿ ಮುಂದುವರೆಯಿತು. ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಭೌತಿಕವಾಗಿ ಭಾರತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುತೊಲಗಿದರೂ, ತನ್ನ ಮಾಜಿ ವಸಾಹತುಗಳ ಅಂತಸ್ಥ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ವಿರೂಪಗಳನ್ನು ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೀವಂತವಾಗಿಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿತು.

ಈ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯನ್ನು ನವೀಕರಿಸಲು ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ಹಲವು ಆಯೋಗಗಳನ್ನು ನೇಮಿಸಿ, ಹಲವು ಪರಿಣಿತರಿಂದ ತಜ್ಞ ವರದಿಗಳನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿದ್ದರೂ ಸಹ, ತಜ್ಞರ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೂ ಜಾರಿಗೆ ತರಲಾಗಿಲ್ಲ. ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿದ್ದರೂ ಸಹ ಅದು ಕೇವಲ ಕಾಗದ ಪತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು, ಹಲವು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಮತ್ತು ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕೆ? ಬೇಡವೇ? ಅರಣ್ಯದ ಉಪಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಯಾರು ಸಂಗ್ರಹಿಸಬೇಕು? ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೇನು? ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಸಾಧಿಸುವ ಬಗೆ ಯಾವುದು? ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿರಬೇಕೆ ಅಥವಾ ಅರಣ್ಯದ ಆಚೆಗೆ 'ಮುಖ್ಯಪ್ರವಾಹ'ಕ್ಕೆ ಸೇರಬೇಕೆ? ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಅವರು 'ಮುಖ್ಯಪ್ರವಾಹ'ಕ್ಕೆ ಬಂದುಬಿಟ್ಟರೆ ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಗತಿ ಏನು? ಎಂಬ ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣ ವರ್ತುಲದಲ್ಲಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳೇ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಏನನ್ನು ಯೋಚಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸರ್ಕಾರದ ಯೋಜನೆಗಳು ಮತ್ತು ಆಯೋಗಗಳು ಅವರನ್ನು 'ಉದ್ಧಾರ' ಮಾಡಲೆಂದೇ ರೂಪಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ತಮ್ಮ ಉದ್ಧಾರದ ಕುರಿತು 'ಅವರ' ಕಲ್ಪನೆಗಳೇನು? ಎಂಬುದೂ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ' ಮತ್ತು 'ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ' ಎನ್ನುವ ಸ್ಲೋಗನ್ನುಗಳು ಮಾತ್ರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಬಟ್ಟೆಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಇಲ್ಲಿ ಎರ್ರಾಬಿರ್ರಿ ದಾಪುಗಾಲಿಡುತ್ತಿವೆ. ಕಾಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಅಮಾಯಕರು ಈ ಇಬ್ಬಾಯಿಯ ಖಡ್ಗಕ್ಕೆ ಬಲಿಯಾಗುತ್ತಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಜ್ವಲಂತ ಉದಾಹರಣೆ ಸರ್ದಾರ್ ಸರೋವರ ಆಣೆಕಟ್ಟು.

ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಸರ್ಕಾರ ಒಂದು ಇಲಾಖೆಯನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿದೆ. ಗೃಹ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಣಾ ಸಚಿವಾಲಯದಷ್ಟೇ ಪ್ರಬಲ ವಾದ ಇಲಾಖೆಯಾಗಿ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನುಗಳು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ರಚಿಸಿದ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ವಸಾಹತು ಶಾಹಿ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪ ಬದಲಿಸಿ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿತು. ಅದರಲ್ಲೂ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಿಗಿ ನಿಲುವನ್ನೇ ತಾಳಿತ್ತು. ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಅವರ ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳಿಂದ ಹೊರಹಾಕ ಬೇಕಿತ್ತು. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿರೋಧ ಒಡ್ಡುತ್ತಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸ ನಾಶವಾಗಿ, ಅವರ ಸಾಂಘಿಕ ಬದುಕು ವಿಘಟಿತವಾಗಬೇಕೆಂಬುದೇ ಕಂಪನಿ ಆಡಳಿತದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ವಿಶ್ವಭಾರತಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ ರಾಯ್‌ಬರ್ಮನ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಬಹುತೇಕ ಜನ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಕೇವಲ ಅರಣ್ಯವಾಸಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಆ ಅರಣ್ಯದ ಜೊತೆಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ತಮ್ಮ ಬದುಕುಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅರಣ್ಯದ ಸ್ನಿಗ್ಧ ಪರಿಸರವನ್ನು ಕಾಪಾಡುತ್ತಾ, ಕಾಡುಗಳ್ಳರಿಂದ, ಕಾಳ್ಗಿಚ್ಚುಗಳಿಂದ

ಅರಣ್ಯದ ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಈ ಸಹಬಾಳ್ವೆಗೆ ಕುತ್ತು ಬಂದದ್ದು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ, ಕಂಪನಿಯ ಆದಾಯವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಒಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಈ ಭೂಗೋಳದ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸಮತೋಲನಗೊಳಿಸುವ ಮತ್ತು ಮನುಷ್ಯನ ಬದುಕನ್ನು ಹಸನು ಮಾಡುವ ಒಂದು ಜೈವಿಕ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯೆಂದು ಅರಣ್ಯವನ್ನು ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತ ಪರಿಗಣಿಸಲೇ ಇಲ್ಲ'.[೨]

ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರದ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳು

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರ, ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಅನೇಕ ಆಯೋಗಗಳನ್ನು ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರ ನೇಮಿಸಿದೆ. ಸ್ವತಃ ನೆಹರು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅಪಾರವಾಗಿ ಪ್ರೀತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಪಂಚಶೀಲ ತತ್ವಗಳನ್ನ ನೆಹರು ರೂಪಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲದೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕಾಡಿನ ಮುಗ್ಧ ಪರಿಸರವನ್ನು ಹೊರಗಿನ ಜನ ಯಾವ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಕದಡಬಾರದೆಂದು ನೆಹರು ಪದೇ ಪದೇ ತಮ್ಮ ಭಾಷಣಗಳ ಮೂಲಕ ಕರೆ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಾಡಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು, ಅವರಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅವರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಡೆಗೆ ನಡೆದು ಹೋಗಬೇಕೆಂದು ನೆಹರು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಮೊದಲಬಾರಿಗೆ ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಬಂಧದ ಕುರಿತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವರದಿಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಧೇಬರ್ ಆಯೋಗವನ್ನು ನೇಮಿಸಲಾಯಿತು. ಆನಂತರ ಅನೇಕ ಆಯೋಗಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ನೇಮಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಆ ಆಯೋಗಗಳು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತಿವೆ.

೧. ಧೇಬರ್ ಆಯೋಗ ೧೯೬೧

೨. ಹರಿಸಿಂಗ್ ಸಮಿತಿ ೧೯೬೭

೩. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕೃಷಿ ಆಯೋಗ ೧೯೭೬

೪. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಖಾತೆಯ ರಾಜ್ಯ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನ ೧೯೭೮

೫. ರಾಯ್ ಬರ್ಮನ್ ಆಯೋಗ ೧೯೮೨[೩]

೬. ಭೂರಿಯಾ ಆಯೋಗ - ೧೯೯೬

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಈ ಮೇಲಿನ ಆಯೋಗಗಳು ಮಾಡಿದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

೧. ಧೇಬರ್ ಆಯೋಗದ ಮುಖ್ಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೬೧

ಅ. ಅರಣ್ಯದ ಉಪಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಮೇಲೆ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ

ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದುವುದನ್ನು ಸರ್ಕಾರದ ಅರಣ್ಯನೀತಿಯು ಕಾನೂನುಬದ್ಧಗೊಳಿಸಬೇಕು.

ಆ. ಅರಣ್ಯದ ಮಧ್ಯೆ ಹಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು, ಅಲ್ಲದೆ ಈ ಹಾಡಿಗಳಿಗೆ ಬಾವಿಗಳು, ಶಾಲೆ ಮತ್ತು ಆಸ್ಪತ್ರೆಗಳಂತಹ ಮೂಲಭೂತ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟು ಅವು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣವಾಗುವಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೨. ಹರಿಸಿಂಗ್ ಆಯೋಗದ ಮುಖ್ಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೬೭

ಅ. ಅರಣ್ಯಗಳ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸುವ ಉದ್ಯಮಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾರ್ಖಾನೆಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳೀಯವಾಗಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಅಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗ ಸಿಗುವಂತೆ ಮಾಡಬೇಕು.

ಆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಹಕಾರ ಸಂಘಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನೆಲೆಸಿರುವ ಕಡೆ ಈ ಸಹಕಾರಿ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಅವರೇ ಈ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಯೋಜನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

೩. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕೃಷಿ ಆಯೋಗದ ಮುಖ್ಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೭೬

ಅ. ಸರ್ಕಾರ ಅರಣ್ಯೀಕರಣ ಮಾಡುವ ಕಡೆ, ತೋಟಗಾರಿಕೆ ಮತ್ತು ಹುಲ್ಲು ಗಾವಲುಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸುವ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಕೃಷಿಭೂಮಿಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕು.

ಆ. ಕುಮ್ರಿ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸಲು, ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಅವರು ನೆಲೆ ನಿಲ್ಲಲು ಇಚ್ಛಿಸಿದ ಕಡೆ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾಗಿ ಹಂಚಬೇಕು.

೪. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಖಾತೆಯ
ರಾಜ್ಯ ಮಂತ್ರಿಗಳ ಸಮ್ಮೇಳನದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೭೮

ಅ. ಸಹಕಾರ ಸಂಘಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನಾ ಘಟಕಗಳಿಂದ, ಅರಣ್ಯದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಉಪಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯಗಳ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಸಹಕಾರ ಸಂಘಗಳ ಮೂಲಕ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸರಕಾರ ಮಾಡಬೇಕು. ಇದರಿಂದ ಬಂದ ಹಣವನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಬಳಸಬೇಕು.

ಆ. ಹಾಡಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಾವು ಸಾಗು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಮತ್ತು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಯು ಕಾನೂನು ಬದ್ಧವಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಅಲ್ಲದೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಾಡಿಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಮೂಲಭೂತ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವಂತಾಗಬೇಕು.

೫. ರಾಯ್ ಬರ್ಮನ್ ಆಯೋಗದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೮೨

(Committe on Forest and Tribals in India)

ಅ. ಇಡೀ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಸಮತೋಲದಲ್ಲಿಡುವ ಮಹತ್ವದ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶ ಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯಗಳಾಗಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸು ವಂತಿಲ್ಲ. ಅಕಸ್ಮಾತ್ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ಥಳಾಂತರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ತ್ವರಿತ ಗತಿಯಲ್ಲಿ ವೈಜ್ಞಾನಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಕಾನೂನುಬದ್ಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಬೇಕು.

ಆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ ಮತ್ತು ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳಿಂದ ಹೊರಬೀಳುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸೂಕ್ತರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡವರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಪರ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಅವರ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆಗೆ ಸಹಕರಿಸಬೇಕು.

ಇ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನಗಳು, ಅಭಯಾರಣ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಜೈವಿಕ ಉದ್ಯಾನಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನೆಲೆಗಳ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಸರಕಾರ ಯಾವುದೇ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಕೂಡದು.

೬. ಭೂರಿಯಾ ಆಯೋಗದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳು ೧೯೯೬

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಅತ್ಯಂತ ದಿಟ್ಟ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಆಯೋಗವಿದು. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿಕೇಂದ್ರೀಕರಣ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಡಿ, ಸರ್ಕಾರದ ಕಟ್ಟಕಡೆಯ ಆಡಳಿತ ಘಟಕಕ್ಕೆ ಸಹಜವಾಗಿ ದತ್ತವಾಗುವ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ, ಆದಿವಾಸಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯನ್ನು ಸರ್ವಶಕ್ತ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣ ಆಡಳಿತದ ಘಟಕ ವನ್ನಾಗಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಈ ಆಯೋಗ ಹಲವು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದೆ.

ಅ. ಗ್ರಾಮಸಭೆಯೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ. ಹಾಡಿಯ ಸರ್ವಜನರು ಇದರಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಿ ಹಾಡಿಯ ಆಳ್ವಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವ ಅಧಿಕಾರ.

ಅ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಲು ತಮ್ಮ ಎಲ್ಲ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಡವಳಿಕೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಸಿ ಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಅಧಿಕಾರ.

ಇ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಲ್ಲಿ ಮೂಡುವ ವೈಷಮ್ಯ, ಅಪರಾಧಗಳನ್ನು ಅವರ ಪದ್ಧತಿ ಯಂತೆ ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವರ ನ್ಯಾಯ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಮನ್ನಣೆ ಕೊಡುವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ. ಇಂಥ ನ್ಯಾಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ಜಾರಿಗೆ ತರುವ ಅಧಿಕಾರ ಇದೆ. ಗ್ರಾಮದ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ನ್ಯಾಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲವಾಗಿದೆ.

ಈ. ಸರ್ಕಾರ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಜನರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆದು ಹಮ್ಮಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಅಧಿಕಾರ ಈ ಕಾಯಿದೆ ಅಡಿಯಲ್ಲಿದೆ.

ಉ. ಕೇಂದ್ರ ಸರ್ಕಾರವಾಗಲಿ ರಾಜ್ಯ ಸರ್ಕಾರವಾಗಲಿ, ಜಿಲ್ಲಾ ಪಂಚಾಯತ್ ಆಗಲಿ, ಯಾವುದೇ ಸರ್ಕಾರವಾಗಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರನ್ನು ಕೇಳದೆ ಗ್ರಾಮದ ಸ್ಥಳೀಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಮೇಲೆ ಅತಿಕ್ರಮಣ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಯೋಜನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯಲ್ಲಿಯೇ ತೀರ್ಮಾನವಾಗಬೇಕು.

ಊ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿಲ್ಲದೆ ಯಾರಾದರೂ ಭೂಮಿ ಮಾರಿದರೆ ಒತ್ತುವರಿ ಮಾಡಿದರೆ ಅದನ್ನು ವಾಪಸ್ಸು ಪಡೆಯುವ ಅಧಿಕಾರ. ಕುಟುಂಬದ ಸ್ವಂತ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನೆಲ್ಲ ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ ಅಧಿಕಾರ ಗ್ರಾಮಸಭೆಗೆ ಇದೆ.[೪]

ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನಡುವಿನ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು, ಅರಣ್ಯದ ಉಪ ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಮೇಲೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅಧಿಕಾರ ಹೊಂದಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದು, ಸಂಗ್ರಹಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಅರಣ್ಯದ ಉಪಉತ್ಪನ್ನಗಳಿಂದ ಬಂದ ಆದಾಯವನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಉಪಯೋಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯದ ಉಳುವಿನ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುವಂತೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹಿಸುವುದೇ ಈ ಎಲ್ಲ ಆಯೋಗಗಳ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯಗಳಾಗಿವೆ.

ಆದರೆ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಆನಂತರ ನಡೆದ ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ಯಮಾನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಈ ಆಯೋಗಗಳ ವರದಿಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಯಾಗಲಿ, ಆದಿವಾಸಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಇಲಾಖೆಗಳಾಗಲಿ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾನವಾಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನೇ ಅತ್ಯಂತಿಕ ಗುರಿಯಾಗಿಸಿಕೊಂಡ ಯಾವ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಆಗಲಿ, ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಯಂತ ಲೌಕಿಕದ ಬದುಕಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ನಾವು ಅನುಸರಿ ಸಿದ್ದು ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿಯ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು. ಯುರೋಪ್ ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಅಗಾಧ ಸಾಧನೆಯಿಂದ ತಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಅತಿ ಬೇಗ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಿತು. ಯಾಂತ್ರೀಕೃತ ಕೈಗಾರೀಕರಣದಿಂದ ಅವರ ಉದ್ಯಮಗಳು ಶರವೇಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದುನಿಂತು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಗಳನ್ನು ನಾಶಮಾಡಿದವು. ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ ನಂಬಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳೇ ಅವುಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಂಜರಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸುವಂತೆ ಸೊರಗಿ ಹೋದವು. ಯುರೋಪ್, ಜಗತ್ತಿನ ಕಣ್ಣಮುಂದೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ನಾಯಕನಾಗಿ, ಯಜಮಾನನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಗೊಂಡು ಬಿಟ್ಟಿತು.

ಅಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಂಡದ್ದು ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಾದರೂ, ನಿಜವಾಗಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಂಡದ್ದು ಬಂಡವಾಳ. ಯುರೋಪಿನಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ದಿಯೆಂದರೆ ಬಂಡವಾಳದ ವಿಸ್ತೃತ ಬೆಳವಣಿಗೆ.

ಕಡಿಮೆ ಮಾನವ ಸಂಪನ್ಮೂಲ, ಹೆಚ್ಚು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನದ ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳು ಬೆಳಗಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ, ಜಗತ್ತಿಗೇ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಪಾಠ ಹೇಳುವ ತತ್ವಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಿ ಹೋದರು. ಮತ್ತು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತೆಂಬ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಯುರೋಪ್ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆಂದರೆ, ಯುರೋಪ್ ಮಾದರಿಯೇ ಮಾದರಿ ಎಂಬಂತಾಗಿಬಿಟ್ಟಿತು. ಅದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಯುರೋಪ್, ವಿಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ತಂತ್ರಜ್ಞಾನಗಳ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ನಿಬ್ಬೆರಗಿನ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿತ್ತು. ಯುರೋಪಿನ ಈ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಿಗೆ ಪರಮೋಚ್ಛ ಕಲ್ಪನೆಯಾಗಿ ಕಂಡು, ಯಥಾವತ್ತು ಅದನ್ನು ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳು ಅನುಸರಿಸಿ ದವು. ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಸಾಲ ಕೊಡಲು ಅಮೆರಿಕ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿತ ವಿಶ್ವಬ್ಯಾಂಕು, ಐ.ಎಂ.ಎಫ್‌ಗಳಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದುಕೊಂಡು ಕುಳಿತವು. ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೃಹತ್ ಡ್ಯಾಂಗಳು ವಿನಾಕಾರಣ ಎದ್ದು ನಿಂತವು. ನಿಸರ್ಗದ ವೈವಿಧ್ಯತೆಗೆ, ಸಾರ್ವಜನಿಕರ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ, ತಜ್ಞರ ವರದಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಭವಿಷ್ಯದಲ್ಲಿ ಒದಗಲಿರುವ ಅವಘಡಗಳಿಗೆ ಕುರುಡಾಗಿ ಹೋದ ಯೋಜನೆಗಳು ರೂಪಗೊಂಡುಬಿಟ್ಟವು. ಲಕ್ಷಾಂತರ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಜಗತ್ತಿನ ಎಲ್ಲ ಪರಿಸರವಾದಿಗಳ ವಿರೋಧ, ಹಣಕಾಸಿನ ನೆರವು ನೀಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಿದ ವಿಶ್ವಬ್ಯಾಂಕ್‌ನ ಬೆದರಿಕೆಯ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಸರ್ದಾರ್ ಸರೋವರ್ ಅಣೆಕಟ್ಟು ಕಟ್ಟಲ್ಪಟ್ಟಿತು. ಯಾರ ಅಳಿವು ಉಳುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಯೋಚಿಸದೆ ಈಗ ಆ ಅಣೆಕಟ್ಟೆಯ ಎತ್ತರವನ್ನು ಮುಗಿಲೆತ್ತರಕ್ಕೆ ಏರಿಸಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಇಡೀ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಬೇಕು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಾಡಲ್ಲೇ ಇದ್ದು ಕಾಡು ಜನರಾಗಿರಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಅವಲಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಬದುಕನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿರುವ ಅವರ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರಣ್ಯವನ್ನ ಅವಲಂಬಿಸಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ದುರಾಸೆಗಳಿಲ್ಲದೆ ಜೀವನೋಪಾಯಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ, ನೀರು ಸಿಗುವ ಕಡೆಯಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅವರು ಕೃಷಿಗಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸಾಗು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಲೆತಲಾಂತರದಿಂದ ಈ ಕೃಷಿಭೂಮಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆ ಯಾವುದೋ ಕಾನೂನಿನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕಾಡಿನಿಂದ ಹೊರಹಾಕುತ್ತದೆ. ಭಾವುಕ, ಅಮಾಯಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ನಾಗರಿಕರ ಈ ನಡವಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಅರ್ಥವಾಗದ ಕಾನೂನುಗಳಿಂದ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ರಾಜಕೀಯ ಸಂಘಟನೆಗಳ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದ ಇವರನ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸುವುದು ಕಷ್ಟದ ಮಾತೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಒಮ್ಮೆ ತಮ್ಮ ಮೂಲನೆಲೆಗಳಿಂದ ಒಕ್ಕಲೆದ್ದು ಹೋದರೆ ಹೊಸ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳಲಾರದಷ್ಟು ತಲ್ಲಣಗೊಂಡಿರುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಲ ಪರಿಸರದ ಜೊತೆ ಅವರದು ಕರುಳು ಬಳ್ಳಿಯ ಸಂಬಂಧ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು

ಪರಿಸರದ ಜೊತೆ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಈ ಅನುಸಂಧಾನವನ್ನು ಯಾವ ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತೂ ಗೌರವಿಸಬೇಕಿದೆ. ಇದು ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ಕಾನೂನು ಕಟ್ಟಳೆಗಳನ್ನು ಮೀರಿದ ಮಾನವತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗಬೇಕಿದೆ. ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಭಾವನೆಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ ಕೊಡದ ಕಾನೂನುಗಳು ಏನನ್ನು ತಾನೇ ಸಾಧಿಸಿಯಾವು? ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದುಕೊಂಡೇ ಆಧುನಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಲು ಬಯಸಿದರೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲಿ ತಕರಾರು ಮಾಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಅವರ ಲೌಕಿಕದ ಇಷ್ಟಾನಿಷ್ಟಗಳನ್ನು ಗೌರವಿಸಿದರೆ ಮಾತ್ರ ನಾವು ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಸರಕಾರ ಸಹ ತನ್ನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಏಕರೂಪಿಯಾಗಿಸದೆ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅವರ ಸುತ್ತಲ ಪರಿಸರದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಉತ್ತಮಪಡಿಸುವ ಮಾನವಮುಖಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ನೀತಿಯನ್ನು ಇನ್ನಾದರೂ ರೂಪಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವಿರೂಪಗಳಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಘಾಸಿಗೊಳ್ಳುವುದು ಬೇಡ. ಅವರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಹಕ್ಕುಗಳು ಗೌರವಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ, ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಹಂತ ಹಂತವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ಬದುಕಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆ

ಇಂಡಿಯಾದ ಅಂತಃಸ್ಸತ್ವವಾದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲಿನ ವಿಷಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ನಿವಾರಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ನಮ್ಮ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಡೆಮಕ್ರಾಟಿಕ್ ಆಗಿ ಯೋಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದು ದಲಿತರ ಹಕ್ಕುಗಳ ಕುರಿತಾಗಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕುರಿತು ಯೋಚಿಸುವಾಗೆಲ್ಲ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮನಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ನಿರ್ಣಯಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ತಜ್ಞ ಸಮಿತಿಯ ವರದಿಗಳು, ನ್ಯಾಯಾಲಯಗಳ ತೀರ್ಪುಗಳು ಮತ್ತು ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆಯೋಗದ ಚಿಂತನೆಗಳೆಲ್ಲ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳ ಕುರಿತು ನಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಗಮನ ಸೆಳೆಯುತ್ತಲೇ ಇವೆ. ಭಾರತದ ಸರ್ವೋಚ್ಛ ನ್ಯಾಯಾಲಯವಂತೂ ಸಮತಾ ಪ್ರಕರಣದಲ್ಲಿ (೧೯೯೭ರಲ್ಲಿ) ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಒಡೆತನದ ಕುರಿತು ಅತ್ಯಂತ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸುದೀರ್ಘ ತೀರ್ಪೊಂದನ್ನು ನೀಡಿತು. 'ಭೂಮಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ದತ್ತವಾದ ಅತ್ಯಂತ ಬೆಲೆಬಾಳುವ ಆಸ್ತಿ, ಅದು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ಥಿರಾಸ್ತಿ, ಭೂಒಡೆತನದಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಘನತೆ, ಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಸಬಲತೆಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಸಂವಿಧಾನ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕು'.[೫] ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭೂಒಡೆತನವೆನ್ನುವುದು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಭೂಮಿ ಮತ್ತು ಅರಣ್ಯ ಅವರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಯ್ಕೆಗಳು, ಆದರೆ ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಸರ್ಕಾರಗಳು ಜನತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಿದ್ದ ದುರ್ಬಲ ವರ್ಗಗಳ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಧ್ವಂಸ

ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ಮಾನವ ಹಕ್ಕುಗಳ ಮೇಲೆ ದೌರ್ಜನ್ಯ ನಡೆದಾಗೆಲ್ಲ ಸರ್ಕಾರಗಳು 'ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ' ಎಂಬ ಗುರಾಣಿಯನ್ನು ಅಡ್ಡ ಹಿಡಿದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ದಟ್ಟ ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕನ್ನು ಭಾರತದ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳು ನುಂಗಿ ಹಾಕಿವೆ. '೧೯೫೧ರಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರದ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ಗಂಭೀರ ತೊಂದರೆಗಳೀಡಾದ ೨೧.೩ ಮಿಲಿಯನ್ ಜನರಲ್ಲಿ ೮.೫೪ ಮಿಲಿಯನ್ ಜನ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸೇರಿದ್ದಾರೆ'.[೬]

ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿ ಪ್ರಜಾತಂತ್ರ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನನ್ನ ಜೀವಂತವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೆತ್ನಿಸಿದಾಗೆಲ್ಲ, ಇಲ್ಲಿನ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ಆಶಯಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿವೆ. ಇನ್ನು ಜಾಗತೀಕರಣದಿಂದಾಗಿ ಭಾರತದಂತಹ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ರೂಪಾಂತರಗಳು ಎಲ್ಲರ ಕಣ್ಣಮುಂದಿವೆ. ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತಿನ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳು ನೇರವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಭಾರತದಂತಹ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಮಾಜಗಳ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಜಾಗತೀಕರಣ ಹಲವು ರಾಜಕೀಯ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಿದೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಾಗೆಲ್ಲ ಸರ್ಕಾರಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಎಂಬ ಹುಸಿ ಭ್ರಮೆಗಳನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಈ ಹುಸಿ ಭ್ರಮೆಗಳ ಹಿಂದೆ, ಇಲ್ಲಿನ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಹುನ್ನಾರಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಮರ ಕಡಿಯುವುದನ್ನು ಕೊಲೆ ಮಾಡುವ ಅಪರಾಧಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿ, ಅರಣ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಮರುಗುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ, ಯಾವ ಕಾಯ್ದೆ ಕಾನೂನುಗಳೂ ಅರಣ್ಯ ರಕ್ಷಿಸುವ ಪಾಠ ಹೇಳಿ ಕೊಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಯಾವ ಸರ್ಕಾರಗಳಿಗೂ ಹೊರೆಯಾಗದೆ, ದುಡಿದು ನಿತ್ಯ ತಮ್ಮ ಬವಣೆಗಳಿಗೆ ತಾವೇ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳಂತಹ ಶ್ರಮಿಕ ವರ್ಗಕ್ಕೆ 'ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮಗಳ' ಕುರಿತು ನಾಗರಿಕ ಪ್ರಪಂಚ ಏನನ್ನೂ ಹೇಳಿಕೊಡಬೇಕಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸರ್ಕಾರ ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಘೋಷಿಸುವ 'ರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯ, ಅಭಯಾರಣ್ಯ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನ'ಗಳಿಂದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸಿ, ಅರಣ್ಯಗಳನ್ನು ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳ ಖಾಸಗಿಯ ಆಸ್ತಿಯನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸುವ ವಿರೋಧಭಾಸಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡಬೇಕಿದೆ.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನದ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ಕಾಪಾಡುವ ಸರ್ಕಾರ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳ ಉಪಯುಕ್ತ ಅರಣ್ಯವನ್ನು ಎಂ.ಪಿ.ಎಂ.ನಂತಹ, ಕೆ.ಐ.ಓ.ಸಿ.ಎಲ್. ನಂತಹ ಕಂಪನಿಗಳಿಗೆ ಡೈನಮೇಟ್ ಸಿಡಿಸಿ ಗಣಿಗಾರಿಕೆ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ನಾಗರಹೊಳೆಯ ಅಭಯಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾಜ್ ಹೋಟೆಲ್ ಕಟ್ಟಿ ಪ್ರವಾಸೋದ್ಯಮವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸಲು ಕರ್ನಾಟಕ ಸರ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಕಾನೂನೆಂಬುದು ಅಡ್ಡಬರುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಈ

ಬಗೆಯ ಸರ್ಕಾರದ ವಿರೋದಭಾಸದ ನಿಲುವಿನಿಂದಾಗಿ ತುಂಗಾನದಿಯಂತಹ ನದಿ ಇಂದು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾಗುವ ಹಂತ ತಲುಪಿದೆ. ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿರುವ ಹಲವು ಡ್ಯಾಂಗಳು, ಕೈಗಾದಂತಹ ಅಣು ವಿದ್ಯುತ್ ಸ್ಥಾವರ ಅಲ್ಲಿನ ಜನತೆಯನ್ನು ಭಯದ ನೆರಳಲ್ಲೇ ಬದುಕುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿಗಳ ಮತ್ತು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಶಾಹಿಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯೇ ಮುಖ್ಯವಾದಾಗ ಸರ್ಕಾರ, ತಾನೇ ರೂಪಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ತಾನು ಈ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವದಡಿ ಜನತೆಯಿಂದ, ಅವರ ಆಶಯಗಳ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿ ಚುನಾಯಿತನಾಗಿ ಆಡಳಿತ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆಂದು ಪ್ರಜ್ಞಾ ಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಎಲ್ಲಾ ಸರ್ಕಾರಗಳೂ ಮರೆಯುತ್ತವೆ.

ಈ ದೇಶದ ಬಹುತ್ವವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನವಾಗಿ ಗೌರವಿಸುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾತ್ರ ಆದಿವಾಸಿಗಳಂತಹ ದುರ್ಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಆಶಯ ಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬಲ್ಲದು. ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಿತರಕ್ಷಣೆಗೆ ವಿವಿಧ ಆಯೋಗಗಳು ಅನೇಕ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿವೆ. ರಾಯ್ ಬರ್ಮನ್ ಆಯೋಗ, ಭೂರಿಯಾ ಸಮಿತಿ ಆಯೋಗಗಳ ಮಹತ್ವದ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನ ಮಾನವೀಯ ಕಳಕಳಿಯ ಮೂಲಕ ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಲು ರಾಜಕೀಯ ಇಚ್ಛಾಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಸರ್ಕಾರಗಳು ತೋರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಂಬಂಧ ಯಾವ ಒತ್ತಡಗಳ ಮೂಲಕವೂ ಕಡಿದು ಹೋಗಬಾರದು. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಇಂದಿನ ವಿಕ್ಷಿಪ್ತ ರಾಜಕೀಯ ಚಲನೆಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೋರಾಡಬೇಕಾದ ಸನ್ನಿವೇಶ ರೂಪಗೊಂಡಿರುವು ದಕ್ಕೆ ಯಾವುದೇ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತಲೆತಗ್ಗಿಸಬೇಕಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳಂತಹ ಅಮಾಯಕ ಸಮಾಜಗಳ ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸದ ಯಾವುದೇ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಆತ್ಮಾವಲೋಕನ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಭೂಮಿಯ ಜೊತೆಗಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಬಂಧ ಕೇವಲ ಭಾವುಕ ಅವಲಂಬನೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದು ಅವರ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಹೌದು.

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿ: ಊರನ್ನೆಲ್ಲ ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆದ ಮೇಲೆ...

ಎನ್.ಡಿ.ಎ. ಸರಕಾರದಿಂದ ರೂಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟು ಈಗ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿಯು ಒಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ 'ಊರು ಕೊಳ್ಳೆ ಹೊಡೆದ ಮೇಲೆ ದಿಡ್ಡಿ ಬಾಗಿಲು ಹಾಕಿದಂತಹ ವಿಪರ್ಯಾಸದ' ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಗೊಂಡಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿ ಗಳ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ರೂಪುಗೊಂಡ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಒಳನೋಟಗಳುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಗಳು, ಸ್ಪಷ್ಟ ಗುರಿಗಳು ಮತ್ತು ನಿಖರ ಆಶಯಗಳು ಇರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಳನೋಟಗಳುಳ್ಳ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು, ಸ್ಪಷ್ಟ ಗುರಿಗಳ ಮತ್ತು ನಿಖರ ಆಶಯಗಳ ಒಟ್ಟು ಮೊತ್ತವೇ

ನೀತಿಯಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ತಾನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳ್ಳುವ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಹಂಬಲಗಳನ್ನು ತನ್ನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಮೂಲಕ 'ನೀತಿ'ಯು ತಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಸದರಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿಗೆ ಇಂತಹ ಮಹತ್ತರ ಒಳನೋಟಗಳಿರದೇ ಇರುವುದು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೇನೇ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ನೀತಿಯು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವುದು, ಅವರ ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು, ಅಪೌಷ್ಟಿಕತೆಯಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅನಾರೋಗ್ಯ ನಿವಾರಣೆ, ನೈರ್ಮಲ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು, ಸುಸಜ್ಜಿತ ಅರಣ್ಯಗ್ರಾಮಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮಾಡದಿರುವುದು, ಸ್ಥಳಾಂತರವು ಸಂವಿಧಾನದ ೫ನೇ ಪರಿಚ್ಛೇದದ ಪ್ರಕಾರ ನಿಷೇಧಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಅನಿವಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಪುನರ್ವಸತಿ ಕಲ್ಪಿಸುವುದು, ಮೌಖಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನೇ ಭೂಒಡೆತನದ ಅಧಿಕೃತ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನಾಗಿಸುವುದು, ಆಸ್ತಿಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದು, ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನಡುವೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವ ಸರಕಾರಿ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷ ತರಬೇತಿ ನೀಡುವುದು ಮುಂತಾದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ವಿರೋಧಭಾಸಗಳನ್ನೂ ಈ ನೀತಿಯು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ.

ವಿರೋದಭಾಸಗಳು

೧. ಔಪಚಾರಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ವೃತ್ತಿಪರವಾದ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಪರಿಕರಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡೇ ಪಠ್ಯಕ್ರಮವನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು, ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ, ತೋಟಗಾರಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ತರಬೇತಿಕೊಡುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಶೈಕ್ಷಣಿಕವಾಗಿ ಸೀಮಿತ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಒಗ್ಗಿಸುವ ಹುನ್ನಾರನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಳಗೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ದುರ್ಬಲವಾಗಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಯೊಬ್ಬ ಹೇಗೆ ತಾನೇ ತನ್ನ ಮಗನನ್ನು ಶಾಲೆಗೆ ಕಳುಹಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ?

೨. ಪಾರಂಪರಿಕ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಲೆಮಾರುಗಳಿಂದ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅವನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿ ಪ್ರಸಾರಗೊಳಿಸಬೇಕು. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುಶಲತೆ, ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮತ್ತು ತಜ್ಞತೆ ಹೆಚ್ಚು ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ಅದರ ಉತ್ಪನ್ನಗಳನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿರುತ್ತವೆ. ಔಷಧಿಯ ಜ್ಞಾನ, ಚಿಕಿತ್ಸಾ ಪದ್ಧತಿ ಮುಂತಾದ ಜ್ಞಾನಸಂಬಂಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಅರಣ್ಯವೇ ಮೂಲಸ್ಥಾಯಿ. ಆದರೆ ಅರಣ್ಯ ರಕ್ಷಿತವಾಗಿ, ಅಭಯಾರಣ್ಯವಾಗಿ, ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅರಣ್ಯದಿಂದ ಹೊರಬಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿ ದೇಶಗಳು ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಅಮೂಲ್ಯ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆ ಪೇಟೆಂಟ್

ಪಡೆದು ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೇಲಾಗಲೆ ಏಕಸ್ವಾಮ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿರುವಾಗ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಪಾರಂಪರಿಕ ತಜ್ಞತೆಯನ್ನು ಅದು ಹೇಗೆ ಸದುಪಯೋಗ ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ?

೩. ಅಪೌಷ್ಠಿಕತೆ, ಅನಾರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂತಾನಶಕ್ತಿಯ ಕೊರತೆಗೆ ಕಾರಣ ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿನ ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಗಿಡಮೂಲಿಕೆಗಳನ್ನು ಔಷಧಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವುದೂ ಕಾರಣ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಆಯುರ್ವೇದ ಮತ್ತು ಅಗತ್ಯ ಆಲೋಪತಿ ಚಿಕಿತ್ಸೆಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದು ಉಚಿತವೆಂದು ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಪೌಷ್ಠಿಕತೆಗೆ ಅವರ ಬಡತನ ಮತ್ತು ಬದಲಾದ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ತಕ್ಕದಾದ ಆಹಾರದ ಅಲಭ್ಯತೆ ಕಾರಣ. ಜೊತೆಗೆ ಒಳ ಸಂಬಂಧಗಳಲ್ಲಷ್ಟೇ ವಿವಾಹಗಳು ಜರುಗುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಜನರ ಸಂಪರ್ಕಗಳಿಂದ ದೂರವಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಂತಾನಹೀನತೆ ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅನ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಸರ್ಗ ಮತ್ತು ಒಡನಾಟಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಂವೇದನೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕಬಲ್ಲವು.

೪. ಸ್ಥಳಾಂತರ ಈ ದೇಶದ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಿದಷ್ಟು ಯಾವ ಸಮಸ್ಯೆಯೂ ನಾಶ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶದ ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋದ ಜನರಲ್ಲಿ ಶೇ. ೫೫.೧೬ರಷ್ಟು ಜನ ಆದಿವಾಸಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೯೦ರ ವರೆಗೆ ದೇಶದ ವಿವಿಧ ಯೋಜನೆಗಳಿಂದ ೬೦ ಲಕ್ಷ ಜನ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಸ್ಥಳಾಂತರಗೊಂಡು ಅತಂತ್ರ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ತಳ್ಳಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

೫. ಸ್ಥಳಾಂತರದ ಕುರಿತ ಸರಕಾರದ ಈ ಬಗೆಯ ನಿಲುವು ತುಂಬಾ ಹಳೆಯದು. ಮತ್ತು ಸಾಂವಿಧಾನಿಕವಾಗಿಯೂ ಸ್ಥಳಾಂತರ ನಿಯಮಬದ್ಧವಲ್ಲ ಎಂದು ಸಂವಿಧಾನದ ೫ನೇ ಪರಿಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ಥಳಾಂತರ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಒರಟಾಗಿ, ಅಮಾನವೀಯವಾಗಿ ನಡೆದು ಹೋಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಪುನರ್ವಸತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ಯಾರೂ ಕಾಳಜಿಯಿಂದ ವರ್ತಿಸಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈ ಬಗೆಯ ಘಟನೆಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ಜರುಗಿವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಈಗ ಸ್ಥಳಾಂತರ ಮತ್ತು ಪುನರ್ವಸತಿಯ ಕುರಿತು ಏನೇ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರೂ ಸಹ, ಸರಿಸುಮಾರು ಒಂದು ಕೋಟಿ ಜನ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿರುವ ಕುರಿತು ಯಾವ ಕಾಳಜಿಯನ್ನೂ ಸದರಿ ನೀತಿಯು ಪ್ರಕಟಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈಗಾಗಲೆ ಒಕ್ಕಲೆದ್ದು ಹೋಗಿ ಅತಂತ್ರಗೊಂಡಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಕರಡು ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ವಾಸಸ್ಥಳದಿಂದ ಹೊರದಬ್ಬಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ತನ್ನ ಚೈತನ್ಯವನ್ನೇ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಇನ್ನು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪುನರ್ವಸತಿ ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸದಿರುವುದೇ

ಒಳಿತು. ಪುನರ್ವಸತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಗತಿಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಹಾಕುವ ಭಿಕ್ಷೆಯೆಂದೇ ನಮ್ಮ ಸರಕಾರಗಳು ಭಾವಿಸಿವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಈಗಾಗಲೇ ಒಕ್ಕಲೆದ್ದು ಹೋಗಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳ ಪುನರ್ವಸತಿಯ ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತುತ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಲ್ಲ.

೬. ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ ಮತ್ತು ಈ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ಸೌಕರ್ಯಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕಂದಾಯ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನಾಗಿ ರೂಪಾಂತರಿಸಿ, ಸಹಕಾರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಹುಟ್ಟುಹಾಕುವುದು, ಲ್ಯಾಂಪ್ ಸೊಸೈಟಿಗಳನ್ನು ನವೀಕರಿಸುವ ಕುರಿತು ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿದ್ದರೂ ಸಹ, ದೇಶದ ಅರಣ್ಯ ನೀತಿಯು ಪ್ರಸ್ತುತ ಆದಿವಾಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ರಕ್ಷಿತ ಅರಣ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅರಣ್ಯ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಜನವಸತಿಗಳಿರಕೂಡದೆಂದು ಅರಣ್ಯನೀತಿಯು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದೆ. ಇನ್ನು ಸಹಕಾರಿ ಸಂಘಗಳು ಮತ್ತು ಲ್ಯಾಂಪ್ ಸೊಸೈಟಿಗಳೆಲ್ಲ ಸ್ಥಳೀಯ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಒಡೆತನಕ್ಕೆ ಹಸ್ತಾಂತರಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಆರ್ಥಿಕ ಲಾಭಗಳೂ ಆಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಸುಪ್ರಿಂಕೋರ್ಟ್ ನೀಡಿದ ತೀರ್ಪೂ ಸಹ, ಈ ನೀತಿಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಈ ತೀರ್ಪು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಉದ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಜನವಸತಿಗಳಿರುವುದನ್ನು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯ ಗ್ರಾಮದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿಗೂ ಮತ್ತು ಪ್ರಸ್ತುತದಲ್ಲಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅರಣ್ಯನೀತಿಗೂ ಸಂಘರ್ಷಾತ್ಮಕವಾದ ವೈರುಧ್ಯಗಳು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾಣಸಿಗುತ್ತವೆ.

೭. ಇನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಒಡೆತನ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬೇಸಾಯ ಪದ್ಧತಿಯ ಕುರಿತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ನಿಲುವುಗಳು ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಈಗಾಗಲೇ ತಮ್ಮ ಜಮೀನುಗಳನ್ನು ಅರಣ್ಯ ಇಲಾಖೆಗೆ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಭೂಮಾಲಿಕ ವರ್ಗದವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಕೃಷಿಭೂಮಿ ಇನ್ನೆಲ್ಲಿಂದ ಬರಬೇಕು? ಈಗ ಹೊಸದಾಗಿ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೃಷಿ ಜಮೀನನ್ನು ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ನೀಡಲು ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅರಣ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾನೂನುಗಳೇ ಅಡ್ಡ ಬರುತ್ತವೆ. ಮತ್ತೆ ತಮ್ಮ ಭೂಒಡೆತನದ ಕುರಿತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮೌಖಿಕ ದಾಖಲೆಗಳನ್ನೇ ಅಧಿಕೃತಗೊಳಿಸುವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಅಂಶ ಮೆಚ್ಚುವಂತದ್ದಾಗಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಈಗಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಆದಿವಾಸಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಹ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸ ಮಾಡುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಮತ್ತು ಅವರ ಕೃಷಿ ಜಮೀನು ಭೂಮಾಲಿಕರ ಟೀ ಇಲ್ಲವೆ ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವರಲ್ಲಿ ಎಂತಹ ಮೌಖಿಕ ದಾಖಲೆಗಳಿದ್ದರೂ ಎಸ್ಟೇಟು ಮಾಲಿಕರು ಮತ್ತು ಭೂಮಾಲಿಕರು ಅತ್ಯಂತ ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಾನೂನಿನ ರಕ್ಷಣೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾರೆ.

೮. ಇನ್ನು ಆಧುನಿಕ ಕೃಷಿಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬೇಸಾಯ ಕ್ರಮವನ್ನು ಉತ್ತಮಪಡಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಪ್ರಗತಿಪರವಾದ ನಿಲುವಾದರೂ ಸಹ, ಭೂರಹಿತ ಆದಿವಾಸಿಗಳೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮದಿಂದ ಬೆರಳೆಣಿಕೆಯ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಉಪಯೋಗ ಪಡೆಯಬಹುದಷ್ಟೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಹೊಂದಿರುವ ಭಾವನಾತ್ಮಕ ಆಸ್ತಿಯ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸಹ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅದು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬುದನ್ನು ಯೋಚಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

೯. ಇನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಉಳಿಸುವುದು ಒಂದು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮವಾಗಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದೆ. ಜಾಗತೀಕರಣದ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳ ಭಾಷೆಗಳೇ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ಇಂಗ್ಲಿಷೆಂಬ ದೈತ್ಯ ಭಾಷೆ ಮೂರನೇ ಜಗತ್ತನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವಾಗ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಮಾತು ಅತಿಯಾದ ಆದರ್ಶದ್ದು ಎನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ಶಿಕ್ಷಣ ನೀಡುವುದು ಒಳ್ಳೆಯ ನಿಲುವಾದರೂ ಸಹ ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ದುಬಾರಿ ಯಾದವುಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಪುರಾತನ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ನಾಶವಾಗುತ್ತಿರುವುದ ರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಜೈವಿಕವಾಗಿ ನಾಶವಾಗುವ ಹಂತದಲ್ಲಿವೆ ಮತ್ತು ಅನೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ತಮ್ಮ ಆದಿಮ ಚಹರೆಗಳನ್ನು ಯಾವತ್ತೋ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆದಿಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ನಿಲುವೇ ಒಂದು ಅಭಾಸದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

೧೦. ಇನ್ನು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಪಾಲರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ನೀಡುವ ಕುರಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯ ನಿಲುವು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹವಾದದ್ದು. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ಪಂಚಾಯತ್‌ಗಳ ಕುರಿತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿಲ್ಲ. ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ ಭೂರಿಯಾ ಸಮಿತಿಯು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಕುರಿತು ಅತ್ಯಂತ ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೂ ಸಹ,

ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ವಿಕೇಂದ್ರೀಕೃತ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ಥಳೀಯ ನ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಕುರಿತು ಯಾವ ಪ್ರಸ್ತಾಪವೂ ಇಲ್ಲ.

೧೧. ಇನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಲ್ಲಿ ಸರಕಾರದ ಜೊತೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂದು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿ ಬಯಸಿದರೂ ಸಹ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಜಾರಿಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಅತ್ಯಂತ ದುರಾದೃಷ್ಟಕರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಈ ದೇಶದ ಬಹುಪಾಲು ಸ್ವಂಯಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಗುಣಾತ್ಮಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ವಿಫಲವಾಗಿವೆ. ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಗಳನ್ನು ದಾಳಗಳಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಸಂತುಷ್ಟಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ನಿರತವಾಗಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ನಂಬಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಾಧಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿಯು ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಜಾರಿ ಮಾಡುವ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಸ್ವಯಂಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆಗಳೇ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ಜಾರಿ ಮಾಡುವ ವಾಹಕಗಳಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲಿವೆ.

ಒಟ್ಟಾರೆಯಾಗಿ, ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಆದಿವಾಸಿ ನೀತಿಯು ಮೇಲುನೋಟಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಗತಿದಾಯಕ ಎಂದು ಕಂಡುಬಂದರೂ ಸಹ ,ಈ ನೀತಿಯ ಆಳದಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮಾನದಂಡಗಳ ಯಜಮಾನ್ಯತೆಯು ಹೆಪ್ಪುಗಟ್ಟಿ ಕುಳಿತಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂವೇದನೆಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ನೀತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಬೇಕಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ ಅನುಷ್ಠಾನ ಮಾಧ್ಯಮ (Agency)ದ ಕಾರ್ಯಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಆದರೆ ಎಂತಹುದೇ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಅನುಷ್ಠಾನದ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಆಗುವ ಲೋಪಗಳಿಂದಾಗಿ ವಿಫಲವಾಗಿ ಬಿಡುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ, ಸ್ಥಳೀಯ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಸ್ವಾವಲಂಬನೆಯ ಕುರಿತು ಭೂರಿಯ ಸಮಿತಿಯು ಅತ್ಯಂತ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರೂ, ಸದರಿ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಕುರಿತು ಸ್ಪಷ್ಟತೆ ಇಲ್ಲ. ಭೂರಿಯಾ ಸಮಿತಿಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಬಯಸುವ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೂ ನಿಖರವಾಗಿಲ್ಲ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪಾರಂಪರಿಕವಾಗಿ

ಮುಕ್ತವಾಗಿ ಬದುಕಿದವರು. ಸ್ವಚ್ಛಂದ ಜೀವನ ನಿರ್ವಹಣೆ ಆದಿವಾಸಿ ಬದುಕಿನ ಮುಖ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸುವ ನೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಮುಕ್ತ ಅವಕಾಶಗಳ ಕುರಿತ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಅಮಾರ್ತ್ಯಸೇನ್ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು 'ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ' ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಕೇವಲ ಆರ್ಥಿಕ ಚಿಂತನೆಗಳ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ನೈತಿಕ ಮತ್ತು ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೆನ್ನುವುದು ಜಡವಸ್ತುಗಳನ್ನು ತಲುಪುವ ಯಾಂತ್ರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲ, ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಮುಟ್ಟುವ ಮತ್ತು ಲೌಕಿಕದಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯು ಮನುಷ್ಯನ ಸೃಜನಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ವಿಕಾಸಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬೃಹತ್ ಯೋಜನೆಗಳು, ಷೇರು ಮಾರುಕಟ್ಟೆ ಮತ್ತು ಬಂಡವಾಳ ಹೂಡುವಿಕೆಯ 'ಶುದ್ಧ' ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಕ್ಲಾಸಿಕಲ್ ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರದ ಚಿಂತನೆಗಳಿಗೆ ಅಮರ್ತ್ಯಸೇನ್ ಮಾನವೀಯ ಸ್ಪರ್ಶ ನೀಡಿದವರು. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆ'ಗೆ ಕಾರಣವಾದ ಅಂಶಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಅಮಾರ್ತ್ಯಸೇನ್ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಅಮರ್ತ್ಯಸೇನ್ ಈ ದೇಶದ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷರತೆ, ಆರೋಗ್ಯ, ಗ್ರಾಮ ನೈರ್ಮಲ್ಯ ಮತ್ತು ಆಹಾರ ಲಭ್ಯತೆಗಳನ್ನು 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯನ್ನು ಅಳೆಯುವ ಮಾನದಂಡ ಗಳನ್ನಾಗಿ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಸಮಾಜದ ಮೂಲಭೂತ ಘಟಕವಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಪಡೆದ ಅಕ್ಷರಜ್ಞಾನ, ಪ್ರತಿಭೆ, ಆರೋಗ್ಯ ಮತ್ತು ಆತ ಅನುಭವಿಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಗಳ ಮೂಲಕ 'ಅಭಿವೃದ್ಧಿ'ಯನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಅಮರ್ತ್ಯಸೇನ್‌ರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತರಿಗೆ ಇಂದಿಗೂ ಆಯ್ಕೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವಿಲ್ಲ. ತಮಗೆ ಬೇಕಾದುದನ್ನು ಆಗ್ರಹಿಸಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಕ್ತತೆ ಇಲ್ಲ. ತಜ್ಞತೆಯೇ ಇಲ್ಲದ, ಮಾನವೀಯವೂ ಅಲ್ಲದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವು ದೆಂದರೆ ಮೇಲ್ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ಯಜಮಾನಿಕೆಯನ್ನು ಜಾರಿ ಮಾಡುವ ವಿಧಾನ ಮಾತ್ರ. ಇಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅಸಮಾನತೆಗಳು ಎಂದಿಗೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಬರುತ್ತವೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಎನ್ನುವುದು ಕ್ಲೀಷೆಯ ವಿಷಯವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮಾನವತೆ ಮತ್ತು ನೈತಿಕತೆಗಳು ಆಡಳಿತ ಯಂತ್ರದ ಆತ್ಮದಲ್ಲಿ ಜ್ವಲಂತವಾಗಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಯಾವ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯೂ ಈ ದೇಶದ ಸಂಕಟಗಳನ್ನು ದೂರ ಮಾಡಲಾರದು.

ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತುತ ಸರಕಾರ ಜಾರಿಗೆ ತಂದಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಯು ಯಾವ ಬಗೆಯಲ್ಲೂ ಹೊಸದಾಗಿ ಕಾಣುವಂತದ್ದಲ್ಲ. ಅಥವಾ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಒಳನೋಟಗಳಿಂದಾಗಿ ಅತ್ಯಂತ ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಿಯೂ ಅಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂದೆ ಆದಿವಾಸಿ

ಗಳ ಕುರಿತು ತಯಾರಾದ ವರದಿಗಳು ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನವೀಯವೂ, ಆದಿವಾಸಿಗಳ ನೈಜ ಕಲ್ಯಾಣ ಬಯಸುವ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಆದರೆ ಈ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ನೀತಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೇನೇ ಕೇವಲ ಶಬ್ದಾಡಂಬರಗಳ ಪದಪುಂಜದಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಲೇಬೇಕಾದ 'ಪರಿಕರಗಳು' ಎಂಬ ಅಹಂನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರಿಶಾಹಿಯ ಶುಷ್ಕ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯ ಅಭಿನಯ ಮಾತ್ರ. ಮಾನವೀಯತೆಯ ಸ್ಪರ್ಶವಿಲ್ಲದ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳೂ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ತಲುಪಲಾರವು. ಅನುಷ್ಠಾನದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ನೈತಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹಿತ ಬಯಸುತ್ತವೋ ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ಮಾನವಮುಖಿಯಾಗಿಸುತ್ತವೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. Report of Committee on Forest and Tribals in India - 1982 p - 54

೨. ಡಾ. ರಾಯ್ ಬ್ರರ್ಮನ್ Report of Committe on Forest and Tribals in India ೧೯೮೨.

೩. Report of Committe on Forest and Tribals in India. p.2,3- 1982

೪. ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಎತ್ತಂಗಡಿ! ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ರತ್ನಗಂಬಳಿ!! ಕ.ವಿ.ರಂ. ೨೦೦೦, ಪು. ೬೩, ೬೪

೫. Journal of the NHRC - B.D. Sharma - 112

೬. Ibid, - 101

೭. ನೋಡಿ: ಅಮರ್ತ್ಯ್‌ಸೇನ್‌ರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಡಾ.ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯

ಅವಲೋಕನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಎತ್ತಂಗಡಿ! ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗಳಿಗೆ ರತ್ನಗಂಬಳಿ!!, ಪ್ರ. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಮೋಚನಾ ರಂಗ, ೨೦೦೦

೨. ಅಮರ್ತ್ಯ್‌ಸೇನ್‌ರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳು, ಡಾ.ಟಿ.ಆರ್. ಚಂದ್ರಶೇಖರ್, ಕನ್ನಡ ಸಂಘ, ಕ್ರೈಸ್ಟ್ ಕಾಲೇಜ್, ಬೆಂಗಳೂರು, ೧೯೯೯

೩. P.C. Sen, *National Human Rights Commission*, Journal Vol-I, 2002, National Institute of Human Rights, NLSIU, Bangalore- 2002

೪. *Survey of the Environment* - 2002, The Hindu

೫. *Report of Committe on Forest and Tribals in India*, Government of India, Ministry of Home affairs, NewDelhi, 1982

೬. *Primitive Tribes,* Ed: Surjit Sinha, B.D. Sharma, Government of India Minsistry of Home Affairs, New Delhi, 1977

೭. *Tribal Development and Its Administration,* Ed: L.P. Vidyarthi, Concept Publishing Company, New Delhi, 1981

೮. *Self - Governance for the Scheduled Areas,* S.K. Singh, Journal of Rural Development, Vol - 16, No. 4, NIRD, Hydarabad, 1997

೧೦

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಸ್ವಯಮಾಡಳಿತ

ಎ. ಶ್ರೀಧರ

(ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಥವಾ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವುದು ಅಥವಾ ಬರೆಯುವಷ್ಟು ಸುಲಭದಲ್ಲಿ ಅದರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯೂ ಕೂಡಾ ಕಾರ್ಯಗತ ವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಾಗ್ರಹದ ನಿಲುವೊಂದಿದೆ. ಇದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಯ ಇಡಿಯಮ್‌ನಂತೆ ಕಂಡರೂ ಸರಕಾರ, ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿ, ರಾಜಕಾರಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಗಳ ಮನೋಧರ್ಮ ಕೂಡಾ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕುರಿತಂತೆ ಕೆಲವು ವಾದಗಳು ಪ್ರಚಲಿತದಲ್ಲಿವೆ.

ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ತಮ್ಮ ಪರಿಸರದೊಂದಿಗೆ ಸ್ವಾವಲಂಬಿಗಳಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾವೇ ತಮ್ಮ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಎರಡನೆಯದಾಗಿ, ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಕಾಡುವಾಸಿಗಳು ಅಥವಾ ಆಧುನಿಕತೆಯ ಗಂಧಗಾಳಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದವರು, ಹಾಗಾಗಿ ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶಿಕೆ ಅಗತ್ಯ, ಸರಕಾರ ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯಪ್ರವೇಶಿಸಿದೆ ಎಂಬ ವಾದಗಳಿವೆ. ಮೂರನೆಯದಾಗಿ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಲಿಖಿತ ಸಂವಿಧಾನವಿದೆ. ಸಂವಿಧಾನದತ್ತ ವಾದ ರಿಯಾಯಿತಿಗಳು ಅವರಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವರು ಆಧುನಿಕತೆಯ ಸವಾಲನ್ನು ಎದುರಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದು. ಕೊನೆಯ ದಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಚಿಂತನೆ ಗಳನುಸಾರವಾದ (ಜನ)ಸಹಭಾಗಿತ್ವ ಮತ್ತು ಫಿಸಿಲಿಟೇಟಿವ್ ಮಾದರಿಯನ್ವಯ ಪೌರ ಸಮಾಜದ ಅಂಗ ಘಟಕಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿವೆ.

ಈ ಮೇಲಿನ ವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಅತೀ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಮತ್ತದರ ಪರಿಣಾಮಗಳೇನು ಎಂಬುದರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಕುರಿತಂತೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗಿಂತ ನಮ್ಮೊಳಗೇನೆ ತಾಕಲಾಟಗಳಿವೆ. ಬಹುಶಃ ಸ್ವಾತಂತ್ರಪೂರ್ವ ಹಾಗೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ನಂತರದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕುರಿತ ನೀತಿ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಈ

ಮೇಲಿನ ವಾದಗಳನ್ನು ಪುಷ್ಟೀಕರಿಸುತ್ತವೆ. ವೆರಿಯರ್ ಎಲ್ವಿನ್, ಜವಾಹರ್ ಲಾಲ್ ನೆಹರೂ, ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪ್ರಣಾಳಿಕೆಗಳು, ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ನೀತಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು, ಬುಡಕಟ್ಟು (ಪರಿಶಿಷ್ಟ ವರ್ಗಗಳ) ಆಯೋಗ, ಕೆಲವು ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಚಿವಾಲಯ ಮತ್ತು ಇತ್ತೀಚಿನ ಭುರಿಯಾ ಸಮಿತಿ ಮತ್ತದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ರೂಪಿತವಾದ ೧೯೯೬ರ ಸಂವಿಧಾನ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಕಾಯ್ದೆ - ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮೇಲಿನ ಆಯಾಮಗಳ ಶ್ರೇಣಿಯಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು.

ಸಂವಿಧಾನದತ್ತವಾದ ರಿಯಾಯಿತಿಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲು ಸರಕಾರ, ಇಲಾಖೆಗಳು ಮತ್ತು ಪೌರ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ತತ್ಪರವಾದವು. ಇದಕ್ಕೆ ನ್ಯಾಯಾಂಗವು ಮನ್ನಣೆ ನೀಡಿತು. ನ್ಯಾಯಾಂಗವು ಸಂವಿಧಾನದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಂವಿಧಾನವು ಲಿಖಿತ ಗುಣಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡರೂ ನ್ಯಾಯಾಂಗದ ಪರಿಭಾಷೆಯು ಜನಸಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಜಟಿಲವಾಗಿರುವುದು ಮತ್ತು ದುಬಾರಿ ಕ್ರಮವೆಂದೆನಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಇವು ಇನ್ನಷ್ಟು ದುಸ್ತರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಂವಿಧಾನ ವನ್ನು 'ಎರವಲಿನ ಚೀಲ' ಮತ್ತು 'ನ್ಯಾಯವಾದಿಗಳ ಸ್ವರ್ಗ' ಎಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿರು ವುದು ನಮ್ಮ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ತತ್ವ ಮತ್ತು ಅನುಷ್ಠಾನದ ಮಧ್ಯದ ಭಿನ್ನತೆಗೆ ಕೈಗನ್ನಡಿಯೆನಿಸಿದೆ.

ಆದಾಗಿಯೂ ೧೯೯೬ರ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಕಾಯ್ದೆಯು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸ್ವಾವಲಂಬನಾ ಮತ್ತು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪರಿಸರ ನಿರ್ವಹಣಾ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಸಹಭಾಗಿತ್ವದ ಆಯಾಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವಾದ ವೇದಿಕೆಯನ್ನೊದಗಿಸಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಜನರೇ ಪಂಚಾಯತಿಗೆ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗಲು ಅನುಕೂಲ ಕಲ್ಪಿಸಿ ಶೇ. ೫೦ರಷ್ಟು ಬುಡಕಟ್ಟು ಮೀಸಲಾತಿ ಯನ್ನು ಪಂಚಾಯತಿ ಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಯ್ದಿರಿಸುವ ಮೂಲಕ ಸೀಮಿತ ಜನವಸತಿ ಯಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಹಾಡಿಗೂ ಸಂವಿಧಾನದತ್ತ ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರಕಾರ್ಯ ಗಳಿರುವ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿರುವುದು ಈ ಕಾಯ್ದೆಯ ಬಹು ಮುಖ್ಯ ತಿರುಳಾಗಿದೆ.)

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ೧೯೯೬ರ ಪಂಚಾಯತಿ ವಿಸ್ತರಣೆ ನಿಯಮಾವಳಿ ಕಾಯ್ದೆಯ ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಧತಿಯನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿರ್ವಹಣಾ ಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾದ ಪ್ರಜಾಸತ್ತಾತ್ಮಕ ಸಹಭಾಗಿತ್ವದ ಆಡಳಿತ ಘಟಕಗಳಿಗೆ ಅನುವು ಮಾಡಿದೆ.

ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದ ಕಲಂ ೨೪೩ ಎಂ ಪ್ರಕಾರ ೭೩ನೇ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಕಾಯ್ದೆಯ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ಕಲಂ ೨೪೪ ಕ್ಲಾಸಸ್ (೧) ಮತ್ತು (೨)ರಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ

ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕಲಂ ೨೪೩ ಎಂ ೪ (ಬಿ) ಪ್ರಕಾರ ಸಂಸತ್ತು ಈ ಕಾಯ್ದೆಯ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ನಿಬಂಧನೆಗಳೊಪಟ್ಟು ವಿಸ್ತರಿಸುವಂತೆ ಶಾಸನ ರೂಪಿಸುವಂಥ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಯಾಕೆಂದರೆ ಮೇಲೆ ವಿವರಿಸಿದ ಕಾಲಂ ಮತ್ತು ಕ್ಲಾಸ್‌ಗಳನ್ವಯದ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳು ದೇಶದ ಇತರ ಭಾಗಗಳಿಗಿಂತ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುತ್ತವೆ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನರ ಆಕಾಂಕ್ಷೆ ಮೇರೆಗೆ ಸಂವಿಧಾನದ ಭಾಗ ixರ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಒತ್ತಡಗಳು ಬಂದವು. ಇದಕ್ಕಾಗಿ ಸರಕಾರವು ಭುರಿಯಾ ಅವರ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಸಮಿತಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿತು. (ಗ್ರಾಮೀಣಾಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಚಿವಾಲಯ, ಭಾರತ ಸರಕಾರ ಜನವರಿ, ೧೯೯೫). ಭೂರಿಯಾ ಸಮಿತಿಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿತು.

೧. ಪಂಚಾಯತ್‌ರಾಜ್ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಿಗಾಗಿ ಸಂವಿಧಾನದ ೫, ೬, ೧೧ ಮತ್ತು ೧೨ನೇ ಅನುಚ್ಛೇದಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ತರುವುದು.

೨. ಸಂವಿಧಾನದ ಕಲಂ ೨೪೪ (೧)ರಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಕಲಂ ೨೪೩ ಎಂ (೪) (ಬಿ)ಯಲ್ಲಿರುವ ವಿನಾಯಿತಿಗಳು ಮತ್ತು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಸಂವಿಧಾನದ ಭಾಗ ixರ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಸಂಸತ್ತು ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಬೇಕಾದ ಅಗತ್ಯ ಕ್ರಮ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು

೩. ೫ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುವ ಇತರ ಕಲಂಗಳಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನತೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಪಾಡುಗಳನ್ನು ತರುವ ಮೂಲಕ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಡಳಿತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುವುದು.

ಸಮಿತಿ ಸೂಚಿಸಿದ ಶಿಫಾರಸ್ಸಿನ ಮೇರೆಗೆ ಸಂಸತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಪೂರಕವಾದ ಮಸೂದೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸಿ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೧೯, ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸಲಾಯಿತು. ಸದರಿ ಮಸೂದೆಗೆ ಡಿಸೆಂಬರ್ ೨೪, ೧೯೯೬ರಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಪತಿಗಳ ಅಂಕಿತ ದೊರೆತು ಸಂವಿಧಾನದ ಕಾಯ್ದೆಯಾಯಿತು. ಕಾಯ್ದೆಯ ಪ್ರಮುಖ ಅಂಶಗಳು ಇಂತಿವೆ.

೧. ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಪಂಚಾಯತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಕಾನೂನು ಅಥವಾ ನಿಯಮವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕಾನೂನು ಪದ್ಧತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಿರ್ವಹಣಾ ಕ್ರಮಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿರತಕ್ಕದಲ್ಲ.
೨. ಒಂದು ಗ್ರಾಮವೆಂದರೆ ತಮ್ಮ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಮತ್ತು ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುವ ಜನಸಮುದಾಯದ ತಾಣ, ಜನವಸತಿ ಅಥವಾ ಹಾಡಿಯಾಗಿದ್ದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನವಸತಿಯು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಚದುರಿಕೊಂಡು ಸಣ್ಣ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ

ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ (ನೆಲೆಸು) ಪ್ರತಿ ಘಟಕವನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸತಕ್ಕದ್ದು.

೩. ಗ್ರಾಮ ಪಂಚಾಯತಿಯ ಚುನಾವಣಾ ಯಾದಿಯಲ್ಲಿ ನೋಂದಣಿಯಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡಂತೆ ಪ್ರತಿ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲೂ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವುದು.

೪. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಸ್ಮಿತೆ, ಪದ್ಧತಿ, ಸಮುದಾಯ ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವುದ ರೊಂದಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಧಾನಗಳ ಮೂಲಕ ಬಗೆಹರಿಸುವತ್ತ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯನ್ನು ಬಲಗೊಳಿಸುವುದು.

೫. ಗ್ರಾಮ ಪಂಚಾಯತಿಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಗ್ರಾಮಸಭೆ ಅನುಮೋದನೆ ನೀಡುವುದು.

೬. ಬಡತನ ನಿವಾರಣಾ ಮತ್ತಿತರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ಫಲಾನುಭವಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡುವುದು.

೭. ಪ್ರತಿ ಗ್ರಾಮಪಂಚಾಯತಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಬಡತನ ನಿವಾರಣೆ ಮತ್ತಿತರ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳಿಗೆ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದ ಹಣಕಾಸಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬಳಕೆ ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರವನ್ನು ಗ್ರಾಮಸಭೆಯಿಂದ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದು.

೮. ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಯೋಜನೆಗಳಿಗೆ ಭೂಸ್ವಾಧೀನಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು ಹಾಗೂ ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಪುನರ್ವಸತಿ ಅಥವಾ ಪರಿಹಾರ ಕಲ್ಪಿಸುವುದನ್ನು ಗ್ರಾಮಸಭೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮಪಂಚಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ಚರ್ಚಿಸಿ ಅನು ಮೋದನೆ ಪಡೆಯತಕ್ಕದ್ದು. ಯೋಜನೆಗಳ ಅನುಷ್ಠಾನ ಸಂಬಂಧಿ ಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟದೊಂದಿಗೆ ಸಂಯೋಜಿಸಿ ಕಾರ್ಯಗತಗೊಳಿಸುವುದು.

೯. ಕಿರುನೀರು ಸಂಬಂಧಿ ನಿರ್ವಹಣಾ ಸಮಿತಿಯನ್ನು ಪಂಚಾಯತಿಯ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಯೋಜಿಸಿ ನಿರ್ವಹಿಸುವುದು.

೧೦. ಗ್ರಾಮಸಭೆ ಅಥವಾ ಪಂಚಾಯತಿಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸು ಮೇರೆಗೆ ಸಣ್ಣ ಗಣಿಗಾರಿಕೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಭೋಗ್ಯಕ್ಕೆ ಅನುಮತಿ ಪತ್ರ ನೀಡುವುದು.

೧೧. ಸಣ್ಣ ಗಣಿಗಾರಿಕೆಯ ಹರಾಜಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗುವ ಲೋಪ ಅಥವಾ ವಂಚನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಪಂಚಾಯತಿ ಇಲ್ಲವೇ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಶಿಫಾರಸ್ಸಿನನ್ವಯ ಬಗೆಹರಿಸುವುದು.

೧೨. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಗ್ರಾಮಸಭೆ ಮತ್ತು ಪಂಚಾಯತಿಗಳ ಇತರೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು.

ಅ. ಮಧ್ಯಪಾನ ನಿಷೇಧ ಜಾರಿ ಮೂಲಕ ಅಮಲು ಪದಾರ್ಥಗಳ ಅನುಭೋಗ ಮತ್ತು ಮಾರಾಟದ ತಡೆ ಮತ್ತುನಿಯಂತ್ರಣ.

ಆ. ಕಿರು ಕಾಡು (ಅರಣ್ಯ) ಉತ್ಪನ್ನಗಳ ಸ್ವಾಮ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಾ ವಿಧದ ಗ್ರಾಮ ಮಾರುಕಟ್ಟೆಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆ.

ಇ. ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಕಾನೂನು ಬಾಹಿರವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಪರಾಧೀನ ಹೊಂದಿದ ಭೂಮಿಯನ್ನು ಮರಳಿ ಪಡೆಯಲು ಸೂಕ್ತವಾದ ಕ್ರಮವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಭೂಪರಾಧೀನವನ್ನು ತಡೆಯುವುದು.

ಈ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಲೇವಾದೇವಿ ವ್ಯವಹಾರವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವುದು ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಂಗದ ಸೇವಾ ಸಂಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಘಟಕಗಳ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುವುದು.

ಉ. ಬುಡಕಟ್ಟು ಉಪಯೋಜನೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಯೋಜನೆ ಮತ್ತು ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ನಿಯಂತ್ರಣ.

೧೩. ಪಂಚಾಯತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲೂ ಒಟ್ಟು ಸ್ಥಾನಗಳ ಪೈಕಿ ಅರ್ಧದಷ್ಟಕ್ಕೆ ಕಡಿಮೆಯಿಲ್ಲದಂತೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾತಿ ಒದಗಿಸತಕ್ಕದ್ದು. ಸಂವಿಧಾನದ ಭಾಗ ixರಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಇತರ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡತಕ್ಕದ್ದು.

೧೪. ಪಂಚಾಯತಿಯ ಎಲ್ಲಾ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಗಳೇ ಅಧ್ಯಕ್ಷರಾಗುವಂತೆ ಮೀಸಲಾತಿ ಕಲ್ಪಿಸತಕ್ಕದ್ದು.

೧೫. ಮಧ್ಯದ ಸ್ತರ ಅಥವಾ ಜಿಲ್ಲಾ ಘಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾತಿನಿಧ್ಯ ದೊರಕದಿದ್ದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯ ಸರಕಾರವು ಇವರನ್ನು ನಾಮನಿರ್ದೇಶನಗೊಳಿಸತಕ್ಕದ್ದು ಮತ್ತು ಇದು ಪಂಚಾಯತಿಯ ಚುನಾಯಿತ ಸದಸ್ಯರ ೧/೧೦ರಷ್ಟನ್ನು ಮೀರತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ.

೧೬. ಪಂಚಾಯತಿಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ನೀಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಸ್ವಯಂಮಾಡಳಿತ ಸಂಸ್ಥೆಗಳಾಗಿ ಕಾರ್ಯನಿರ್ವಹಿಸುವಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಸ್ತರದ ಪಂಚಾಯತಿಗಳು ತಳಮಟ್ಟದ ಪಂಚಾಯತಿಗಳ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಅಧಿಕಾರ ಪ್ರಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಮೊಟಕುಗೊಳಿಸತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ.

೧೭. ಜಿಲ್ಲಾಮಟ್ಟದ ಪಂಚಾಯತಿ ಘಟಕಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸಂವಿಧಾನದ ೬ನೇ ಅನುಚ್ಛೇದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು.

೭೩ನೇ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಕಾಯ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆ ರಚನೆ ಕುರಿತ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ರಾಜ್ಯ ಶಾಸಕಾಂಗ ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ (ಕಲಂ ೨೪೩ ಎ). ಹೀಗಾಗಿ ವಿವಿಧ ರಾಜ್ಯಗಳ ಕಾಯ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಅಧಿಕಾರ, ಪ್ರಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ವಿಭಿನ್ನ ನಿಲುವುಗಳಿದ್ದು

ಏಕರೂಪದ ನಿಯಮಗಳೇನಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಈ ಕಾಯ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯನ್ನು ಪಂಚಾಯತಿಯ ಹೃದಯ ಭಾಗವನ್ನಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವ ಮೂಲಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಸ್ಮಿತೆ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪದ್ಧತಿ, ನಡಾವಳಿಗಳು, ಸಮುದಾಯ ಸ್ವತ್ತು ಮತ್ತು ಸ್ಥಳೀಯ ವಿವಾದಗಳನ್ನು ಬಗೆಹರಿಸಲು ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಮಾನ್ಯ ಮಾಡಿದೆ.

ಇದರಂತೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳು ಮತ್ತು ಯೋಜನೆಗಳು ಹಾಗೂ ಫಲಾನುಭವಿ ಆಯ್ಕೆ ಮೊದಲಾದ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಗ್ರಾಮಸಭೆಯ ಅನುಮೋದನೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿದೆ. ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಈ ನಿಯಮಾವಳಿಯು ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕತ್ವ ಅಥವಾ ಅಧಿಕಾರಶಾಹಿಗಳ ಅಂಕುಶಕ್ಕೆ ಕಡಿವಾಣ ಹಿಡಿಬಹುದು. ಜನಗಳ ಉಸ್ತುವಾರಿಯಲ್ಲಿ ಆಡಳಿತದಲ್ಲಿ ಪಾರದರ್ಶಕತೆ ಮತ್ತು ಉತ್ತರದಾಯಿತ್ವ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಯೋಜನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಕಾಮಗಾರಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಸ್ಥಳಗಳ ಗುರುತಿಸುವಿಕೆಗೆ ನಿಯಮಾವಳಿಯಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತು ಎಂಬ ವಾದಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಇದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸದಿದ್ದರೂ ಗ್ರಾಮಸಭೆ ತನ್ನ ಅಸ್ತ್ರವಾದ ಹಣಬಳಕೆಯ ಪ್ರಮಾಣ ಪತ್ರ ನೀಡುವಲ್ಲಿ ಇವನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ತಡೆಹಿಡಿಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದು ಗ್ರಾಮಸಭೆಗಳ ಸಂವಿಧಾನದತ್ತ ಅಧಿಕಾರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಇತರ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾದ ಹೆಚ್ಚುತ್ತಿರುವ ಸಾಲದ ಬಾಧೆ, ಭೂಪರಾಧೀನತೆ, ಕಾಡುತ್ಪತ್ತಿ (ಅರಣ್ಯ) ಸಮಸ್ಯೆಗಳು, ಒಕ್ಕಲೆಬ್ಬಿಸುವುದು ಮತ್ತು ನಿರ್ವಸತೀಕರಣ ಸಮಸ್ಯೆ, ಕುಡಿತ, ನೀರು ಮತ್ತು ಸಂಪನ್ಮೂಲಗಳ ಬಗೆಗೂ ಗ್ರಾಮಸಭೆಗೆ ಇಲ್ಲವೇ ಪಂಚಾಯತಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಕಲ್ಪಿಸಿದೆ.

ಆತಂಕಕಾರಿ ಅಂಶಗಳು

ಈ ಕಾಯ್ದೆ ಕೇವಲ ೫ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಅನ್ವಯಿಸುತ್ತದೆ. ಆರನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಇದು ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ದೇಶದ ಹಲವೆಡೆ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶಗಳಿದ್ದು ಇವಾವುವು ೫ ಅಥವಾ ೬ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶ ವ್ಯಾಪ್ತಿಗೆ ಸೇರದಿರುವುದು. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಆಡಳಿತವನ್ನು ಹೇಗೆ ವಿಸ್ತರಿಸುವುದು. ಇಂಥ ಸೀಮಿತ ಚೌಕಟ್ಟಿನಿಂದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕುಂಠಿತಗೊಳಿಸಿದಂತಾಗಿದೆ.

೬ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜಿಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶಗಳು' ಎಂಬುದಿದೆ. ಇದು ಉಳಿದ ರಾಜ್ಯ ಇಲ್ಲವೇ ಕೇಂದ್ರಾಡಳಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿನ ಜಿಲ್ಲಾ ಘಟಕಗಳಡಿಯಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಈ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜಿಲ್ಲಾ ಪ್ರದೇಶ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಕೆಳಗೆ ಬೇರೆ ಸ್ತರಗಳ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿರುವಂತ ಮಧ್ಯಮ ಸ್ತರ (ತಾಲ್ಲೂಕು ಅಥವಾ ಬ್ಲಾಕ್) ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮ ಮಟ್ಟದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಲ್ಲ.

ಇವುಗಳ ಕುರಿತ ಮಾಹಿತಿಯಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಕೊಂಡಿಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಸಾವಯವ ಘಟಕಗಳಿಲ್ಲ.

೫ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಆ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಲಹಾ ಪರಿಷತ್‌ಗಳಿವೆ. ಇವು ಕಾಯ್ದೆಯನ್ವಯ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವ ಪಂಚಾಯತಿಗಳಿಗೆ ತೊಡಕಾಗುವ ಇಲ್ಲವೇ, ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿ ಘಟಕಗಳಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಪಂಚಾಯತ್‌ಗೆ ರೂಪು ನೀಡುವುದು ಮತ್ತು ಈ ಸಲಹಾ ಪರಿಷತ್ ರಾಜ್ಯದ ಸುಪರ್ದಿಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಇದು ಸುಸ್ಪಷ್ಟ ನಿರೂಪಣೆಯಾಗಬೇಕಿದೆ. ಇಲ್ಲದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಸಲಹಾ ಪರಿಷತ್‌ಗಳ ಸಲಹೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಪಂಚಾಯತಿ ಪಾಲಿಸಬೇಕಾಗುವುದು. ಇದು ಕಾಯ್ದೆಗೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗುವ ಸಂಭವವಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಪಂಚಾಯತಿಗಳಿರುವಾಗ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಲಹಾ ಪರಿಷತ್ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೇ? ಇಲ್ಲವೇ ಸಲಹಾ ಪರಿಷತ್‌ಗಳು ಮುಂದುವರಿಯುವುದಾದರೆ ತನ್ನ ರಚನೆ ಮತ್ತು ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಯಾವ ಮಾರ್ಪಾಡನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾಗುವುದು? ಇವೆಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಉದ್ಭವಿಸುತ್ತವೆ.

ಇಲ್ಲವೇ ಪಂಚಾಯತಿ ಕಾಯ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಏನಾದರೂ ಮಾರ್ಪಾಡು ಮಾಡುವುದಿದ್ದರೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಡಾವಳಿಗೆ ಪೂರಕವಾಗಿರಬೇಕು. ವಿವಿಧ ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (೫ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ವಯ) ವಿವಿಧ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೊಳಗೆ ಈ ಕುರಿತಂತೆ ಭಿನ್ನತೆಗಳಿವೆ. ಇಂಥ ವಿಭಿನ್ನ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಕಾನೂನಿನಡಿಯಲ್ಲಿ ತರುವುದು ಬಹಳ ಕಷ್ಟಕರವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಒಂದು ಜಿಲ್ಲೆ ಅಥವಾ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಕಾನೂನು ರೂಪಿಸುವುದು ಸಾಧುವಲ್ಲ, ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನಡಾವಳಿ ·ರೂಪದ ಕಾನೂನುಗಳು ಸಂಹಿತೆ (ಲಿಖಿತ) ರೂಪದಲ್ಲಿ ವಿವರಣಾತ್ಮಕವಾಗಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಹಾಗೆಯೇ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ವಯ ಶೇ. ೫೦ರಷ್ಟು ಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲು ಹಾಗೂ ಪಂಚಾಯತಿಯ ೩ ಸ್ತರಗಳಲ್ಲಿನ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಸ್ಥಾನವು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿದೆ. ಕೆಲವು ಜಿಲ್ಲೆಗಳು ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರಾಧಾನ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲ ಹಾಗೂ ಇನ್ನೂ ಶೇ. ೫೦ರಷ್ಟು ಕೆಲವು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಶೇ. ೫೦ರಷ್ಟು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಯಾವತ್ತಿಗೂ ಮೀಸಲಾತಿ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವುದು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಇತರ ಜನಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಮುಜುಗರ ತಂದೊಡ್ಡಿದೆ.

ಈ ಕಾಯ್ದೆಯ ಸೆಕ್ಷನ್ ೪ (೨) ಪ್ರಕಾರ ಜಿಲ್ಲಾ ಪಂಚಾಯತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ೬ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜಿಲ್ಲಾ ಪರಿಷತ್ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದಿದೆ. ಇದು ಮತ್ತಷ್ಟು ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ರಚನಾತ್ಮಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡಿದೆ. ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜಿಲ್ಲಾ ಪರಿಷತ್ತುಗಳಿಗೆ ಕಾರ್ಯಾಂಗ ಅಧಿಕಾರದೊಂದಿಗೆ

ಶಾಸನೀಯ ಮತ್ತು ನ್ಯಾಯಾಂಗ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜಿಲ್ಲಾ ಪರಿಷತ್‌ಗಳಿಗೆ ನ್ಯಾಯಾಧೀಶರನ್ನು ಮತ್ತು ತನ್ನದೇ ಪೊಲೀಸ್ ದಳವನ್ನು ನೇಮಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವಿದೆ. ಇದರಂತೆ ಒಂದು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿನ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜಿಲ್ಲಾ ಪಂಚಾಯತಿಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ನೀಡಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಅದೇ ರಾಜ್ಯದ ಇತರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಉಂಟಾಗುವುದು. ಇದು ರಾಜ್ಯದೊಳಗೆ ಮತ್ತಷ್ಟು ಗೊಂದಲಗಳಿಗೆ ಎಡೆ ಮಾಡಬಹುದು.

ಹಾಗಾಗಿ ೬ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಇಂಥ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳು ಜಾರಿಯಾಗುವ ಮುನ್ನ ಇದು ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ನಿವಾರಿಸಬೇಕಿದೆ. ಬಹುಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಇದರಿಂದ ಈ ನಿಯಮಾವಳಿಯು ೬ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ಅವಲೋಕಿಸಿದ ನಂತರ ಕಾಯ್ದೆ ತಿಳಿಸಿದಂತೆ ೫ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಬೇಕು. ಹಾಗಾಗಿ ೫ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುವ ಪಂಚಾಯತಿ ಕಾಯ್ದೆಯು, ೬ನೇ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಯಾಕೆ ಹೇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಬೇಕು. ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಈ ಎರಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿರುವ ವಿಶೇಷ ಘಟಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಕಾರ್ಯಾರ್ಥ ರೂಪದ ಸಾಧಕ ಬಾಧಕಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸದೆ ಪಂಚಾಯತಿ ಕಾಯ್ದೆಯನ್ನು ಜಾರಿಗೊಳಿಸುವುದು ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ವಿವೇಚಿಸಬೇಕಿದೆ.

ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಈ ಹೊತ್ತಿನವರೆಗೂ ಸ್ವಾಯತ್ತ ಜಿಲ್ಲಾ ಪರಿಷತ್‌ಗಳಿಗೆ, ೧೧ನೆ ಅನುಚ್ಛೇದವು ಕೊಡಮಾಡಿದ ಅಧಿಕಾರಗಳಷ್ಟು ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ನೀಡಿಲ್ಲದಿರುವುದನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆಯೇ ಬಹಳಷ್ಟು ರಾಜ್ಯಗಳು ೧೧ನೇ ಅನುಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ ನೀಡುವ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಪಂಚಾಯತಿಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ವಹಿಸಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಕಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಸಂವಿಧಾನದ ತಿದ್ದುಪಡಿ ಕಾಯ್ದೆ ಸೂಚಿಸಿದರೂ ರಾಜ್ಯ ಸರಕಾರಗಳು ಪಂಚಾಯತಿಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ನೀಡದಿದ್ದರೆ ಸ್ಥಳೀಯ ಸ್ವಯಾಮಾಡಳಿತ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆಂತು ಬರುವುದು.

ಅನುಸೂಚಿತ ಮತ್ತು ಬುಡಕಟ್ಟು ಪ್ರದೇಶಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ

ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನವು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಜನಗಳ ಹಿಂದುಳಿದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸಿ ಅವುಗಳ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ವಿಶೇಷ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿ 'ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶ'ಗಳೆಂದು ಹೆಸರಿಸಿದೆ. ಸಂಸತ್ತಿನ ಶಾಸನಕ್ಕೆ ಒಳಪಟ್ಟು ಯಾವುದೇ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶವೆಂದು ಘೋಷಿಸುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ರಾಷ್ಟ್ರಾಧ್ಯಕ್ಷರಿಗೆ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಂತೆ ರಾಷ್ಟ್ರಾಧ್ಯಕ್ಷರು ೧೯೫೦ರ ಅನುಸೂಚಿತ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಆದೇಶವನ್ನು ಘೋಷಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ನೆಲೆಸಿದ್ದು ಅವನ್ನು ಶೆಡ್ಯೂಲ್ಡ್ ಟ್ರೈಬ್ಸ್

(ಅಸ್ಸಾಂ, ಮೇಘಾಲಯ, ತ್ರಿಪುರ ಮತ್ತು ಮಿಜೋರಾಂ ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ೬ನೇ ಅನುಚ್ಛೇದ) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಿ ಇವರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಶೇಷ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ಸಂವಿಧಾನದ ೫ನೇ ಅನುಚ್ಛೇದದಲ್ಲಿ ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ.

೫ನೇ ಅನುಚ್ಛೇದಕ್ಕೊಳಪಡುವ ರಾಜ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಜಿಲ್ಲೆಗಳು

೧. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶ

ಮೊಹಬೂಬ್‌ನಗರ, ಆದಿಲಾಬಾದ್, ವಾರಂಗಲ್, ವಿಶಾಖಪಟ್ಟಣಂ, ಪಶ್ಚಿಮ ಗೋದಾವರಿ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು.

೨. ಬಿಹಾರ್

ರಾಂಚಿ*, ಸಿಂಘೂಭುಂ*, ಪಾಲಮು*, ಸಂತಾಲ್ ಪರ್ಗಣ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು

೩. ಗುಜರಾತ್

ಸೂರತ್, ಭರೂಕ, ಡಾಂಗ, ವಸ್ಸಿದ್, ವಡೋದರಾ, ಸಬರ್‌ಕಾಂತ್, ಪಂಚ್‌ಮಹಲ್ಸ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು

೪. ಹಿಮಾಚಲ ಪ್ರದೇಶ

ಕಿನ್ನಾರ್, ಲಹೋಲ್ ಮತ್ತು ಸ್ಪೀತಿ, ಚಂಬ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು

೫. ಮಧ್ಯಪ್ರದೇಶ

ಝಬುಹಾ, ಮಾಂಡ್ಲ, ಸುರ್ಗುಜಾ, ಬಸ್ತಾರ್, ಧಾರ್, ಖರ್ಗೋನೆ (ಪಶ್ಚಿಮ ನಿಮಾರ್), ಖಾಂಡ (ಪಶ್ಚಿಮ ನಿಮಾರ್), ರಾತ್ಲಂ, ಬೆತುಲ್, ಸಿಯೊನಿ, ಬಾಲಘಾಟ್, ಹೊಸಂಗಾಬಾದ್, ಶೆಡ್ಡೋಲ್, ಸಿದ್ಧಿ, ರಾಯ್‌ಗಢ್, ಬಿಲಾಸ್‌ಪುರ, ದುರ್ಗ್, ರಾಜ್‌ನಂದಗಾಂವ್, ರಾಯ್‌ಪುರ, ಮೊಕಿನ ಛಿಂದ್ವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು

೬. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರ

ಥಾಣೆ, ನಾಸಿಕ್, ಧುಲಿಯಾ, ಅಮರಾವತಿ, ಚಂದ್ರಾಪುರ, ಜಲಗಾಂವ್, ನಾಂದೇಡ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು

೭. ಓರಿಸ್ಸಾ

ಮಯೂರ್‌ಭಂಜ್, ಸುಂದರ್‌ಗಢ್, ಕೊರಾಪತ್, ಸಾಂಬಾಲ್‌ಪುರದ ಕುಚಿಂದಾ ತಹಸಿಲ್, ಕೆಯೊಂಜಾರ್, ಬೌದ್ಧ ಕೊಂಡಮಾಲ್ಸ್, ಗಂಜಾಂ, ಕಾಳಹರಿದಿ, ಬಾಲಸೋರ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು

೮. ರಾಜಸ್ತಾನ್

ದುಂಗಾರ್ಪುರ್, ಬನ್ಸ್‌ವಾರಾ, ಚಿತ್ತೂರ್‌ಗಢ್ ಜಿಲ್ಲೆಗಳು

---

*ಇವು ಈಗ ಛತ್ತೀಸ್‌ಗಢ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿವೆ.

ಅವಲೋಕನ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. S.K. Singh, *Self - Governance for the Scheduled Areas,* Journal of Rural Development, Vol - 16, No. 4. NIRD, Hydarabad, 1997

೨. S.N. Jha, P.C. Mathur (ed), *Decentralisation and Local Politcs*, Sage, NewDelhi, 1999

೩. Padma Ramachandran, *Public Administration in India*, NBT, NewDelhi, 1996

೪. Nirmal Kumar Bose, *Tribal Life in India,* NBT, NewDelhi, 1971

೧೧

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಕಾಲಜ್ಞಾನಗಳ ತೌಲನಿಕ ಸಂಕಥನ

ಶಿವಾನಂದ ವಿರಕ್ತಮಠ

ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ಹಾಗೂ ರೂಢಿಮೂಲವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಸ್ಪಂದಿಯಾದ ಒತ್ತಡಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಏನಿದ್ದರೂ ಸಿದ್ಧವಾದ ತತ್ವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸುವ ಅನುಸರಣಾ ನಿಷ್ಠೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಹೊಸದಾದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರೂಪತಳೆದ ಹೊಸ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಹುಡುಕಾಟಗಳಿರುತ್ತವೆ. ತನ್ನದೇ ಆದ ಸಾಮುದಾಯಿಕ ಗುಂಪೊಂದನ್ನು ಅದು ಕಟ್ಟಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಮಾನ ಮನಸ್ಕರಾದ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು, ಭಕ್ತರನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾ ಅವರಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಅರಿವಿನ ಬಗೆಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಚಲನಶೀಲ ಗೊಳಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣ ಒಂದೆಡೆ ಸಂಗಮನಾಥ ಮತ್ತು ಪರಮಾನಂದರಂತಹ ಸಮರ್ಥ ಗುರುಗಳನ್ನು ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ರಾಜಪ್ಪಾಜಿಯಂತಹ ಶಿಷ್ಯರನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕೊಡೇಕಲ್ಲಿನ ಕಗ್ಗಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯಾಣದ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ಅಮರಕಲ್ಯಾಣ'ವೆಂಬ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಬೆಳೆಸಿದ್ದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ತುಂಬಾ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಅಮರಕಲ್ಯಾಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಯನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯರು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದೆಡೆಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇವರ ಶಿಷ್ಯರಾದ ನೀಲಗಾರರು ಕತೆ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಇವರು ಹಾಡುವ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾವ್ಯವನ್ನೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲಿನ ಕಾಲಜ್ಞಾನಗಳು ಹೇಗೆ ಕಲ್ಯಾಣದ ಸ್ಮೃತಿಯೊಂದಿಗೆ ಅನಾವರಣ ಗೊಂಡಿವೆಯೋ ಹಾಗೆ ನೀಲಗಾರರು ಕೂಡ ಕಲ್ಯಾಣದೊಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸಂಧಾನ ಮಾಡುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಕಥನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಗುರುತಿಸುವಂತೆ "ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯೊಳಗೆ ದಂಗೆಯ ದನಿ ಎದ್ದರೆ ಅದು ಕಲ್ಯಾಣದ ಜತೆಗೇ

ಮಾತಾಡಬೇಕು. ಅದು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಧಿ. ಇಡೀ ಕರ್ನಾಟಕವೆಂಬ ಭೂ-ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಾಗಲೀ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಸ್ಮೃತಿಯಲ್ಲಾಗಲೀ ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಕ್ರಾಂತಿಕಾರಕವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಸ್ಥಳವಿಲ್ಲ."[೧] ಎಂಬ ಮಾತು ಯತಾರ್ಥವಾಗಿದೆ. ಇದೇ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವೂ ಕೂಡ ಕಲ್ಯಾಣದ ಬಸವಣ್ಣ ಅಲ್ಲಮರೊಂದಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾನಾಯಕರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹುಡುಕಾಟವನ್ನು ನೀಲಗಾರರು ಕಲ್ಯಾಣದ ಅನುಸಂಧಾನದೊಡನೆ ಸಂಕಥನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ತಾತ್ವಿಕ ಭಿತ್ತಿಯು ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಪರಂಪರೆಯದೇ ಆಗಿದೆ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ರಾಚಪ್ಪಯನೇ ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರೇ ಮೌಖಿಕ ಕಥನದ ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ತಾತ್ವಿಕತೆ ಮತ್ತು ಕಥನದ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಸತ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೇ ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರತಿಮೆಗಳೆಂದರೆ, ಒಂದು ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ವಿರೋಧ. ಇನ್ನೊಂದು ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಮತಮಾನ್ಯಗಳ ಜಾತಿ ಜಂಗಮರ ವಿಡಂಬನೆ. ಈ ಎರಡೂ ಆಶಯಗಳನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ತರಲಾಗಿದೆ. ರಾಜಸತ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಡಿ ರಾಜರ ಲೌಕಿಕ ಅಧಿಕಾರದ ವಿರುದ್ಧ ರಕ್ಷಕನಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಗುರುವನ್ನು ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ಎರಡೂ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಹಾರೈಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ರಾಜತ್ವಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ದೈವಿಕವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ರಾಜತ್ವವು ಪುರೋಹಿತ ಶಾಹಿಯನ್ನು, ವಣಿಕ ವರ್ಗವನ್ನೂ ಹಾಗೂ ಸೈನಿಕ ವರ್ಗವನ್ನು ನಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ, ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ದೈವಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಪರ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ದೈವತ್ವದ ಕುಲಸಂಬಂಧ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಇದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಸೃಜನಶೀಲರಾದ ನೇಕಾರರು, ಬೇಟೆಗಾರರು, ಬೇಡರು, ಪಶುಪಾಲಕರು (ಕುರುಬರು), ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು (ಕಂಬಾರ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿ, ಬಡಗಿ ಮುಂತಾದ ವಿಶ್ವಕರ್ಮ ವರ್ಗ) ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗ(ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಅಗಸರು ಇತ್ಯಾದಿ)ವನ್ನು ನಂಬಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ಸಂಚಾರಿ ಜೀವನದ ಮೂಲಕ ನೇಕಾರರನ್ನು, ವಿಶ್ವಕರ್ಮರನ್ನು ಮುಸಲ್ಮಾನರನ್ನು ಹಾಗೂ ಕೆಳವರ್ಗವನ್ನ ಶಿಷ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಮೈಸೂರಿನ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯರು ಕುರುಬರು, ಪಾಂಚಾಳರು ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಶಿಷ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯ ಮಾಟಮಂತ್ರಗಳಿಂದ ನೊಂದ ಕೆಳವರ್ಗವನ್ನು (ಚೆನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯ ಸ್ವೀಕಾರ ಇದನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತದೆ) ಸಂರಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲು ಮತ್ತು ಮೈಸೂರು ನೆಲೆಗಳು ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರೂ ಎರಡು ಪರಂಪರೆಗಳ ಆಶಯಗಳ, ಅಂತರ್ ನೆಲೆಗಳು ಹಾಗೂ ತಾತ್ವಿಕ ಭೂಮಿಕೆಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಕಾಲಜ್ಞಾನಗಳ ಅಂತರ್‌ಸಂಬಂಧ

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಹಾಡುಗಾರರಿಂದ ನೀಲಗಾರರು ಜನಪದ ವೃತ್ತಿ ಕಲಾವಿದರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಮತ್ತು ರಾಚಪ್ಪಯ್ಯರ ನೇರ ಶಿಷ್ಯತ್ವದಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಕಥನವನ್ನು ಕಲಿತ ಈ ವೃತ್ತಿ ಕಲಾವಿದರು ಈ ಕಲೆಯನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಜೀವನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಥನದ ನಾಯಕರಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಗಳು ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆಯರಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಹಾಗೂ ಅವರ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ರಚನೆಗಳನ್ನು ಸ್ವತಃ ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ನೀಲಗಾರರು ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಯಿಂದಲೇ ತಮ್ಮ ಕಥನವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಎಷ್ಟೋ ಪದ್ಯಗಳ ಶೈಲಿಯು ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿಯೇ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ.

"ಕಾಲಜ್ಞಾನವನ್ನೆ ಕಂದಾ ತೆಪ್ಪಿ ಬಾಳಬ್ಯಾಡ
ಮರೆತು ಬದುಕು ಬ್ಯಾಡ ಮಗನೇ
ಈಗಲೀಗಾ ನನ ಕಂಡುಗ ಜ್ಞಾನದ ಬುಕ್ಕು
ಕಾಲದ ಜ್ಞಾನದ ಬುಕ್ಕು ಕಣ್ಣಿಂದ ನೋಡಿ ಕಂದಾ
ಇದ್ದೆ ಬುದ್ದಿ ಕಲಿತುಕೊಂಡು
ನಾನು ಪಡೆದ ಭೂಮಿ ಮ್ಯಾಲೆ
ಬಾಳು ಬದುಕು ಕಂದಾ ಎನುತ ಹೇಳಿ"[೨]

ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಬುಕ್ಕು ಕಾಲ ಇರುವ ತನಕ ಬಾಳುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ತಪ್ಪಿಬಾಳಲು ಬ್ಯಾಡ ಮುಂತಾದ ಉಕ್ತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಕಥನಕಾರನು ತನ್ನ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಪರಂಪರೆಯ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕಾಲದ ಒತ್ತಡದಿಂದ ರೂಪಿತವಾದ ಕಾಲಜ್ಞಾನವು ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕಲ್ಲದೆ ಭವಿಷ್ಯದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿಗೂ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವ ಕಾಲಾತೀತ ನಂಬುಗೆಯನ್ನು ಆ ನುಡಿಯು ತರುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯೆ ಬುದ್ಧಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅರಿವಿನ ಲೋಕವನ್ನು ಈ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾ, ಇದರ ಇನ್ನೊಂದು ನೆಲೆ ಬದುಕನ್ನು ಕಂಡ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವಂತಹದ್ದನ್ನು 'ಖಂಡಜ್ಞಾನ' ಎಂದೂ ಇಲ್ಲಿನ ಕಥನಕಾರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ಜನಪದ ಕಥನಕಾರ ಹೇಳುವ ಕಾಲಜ್ಞಾನ, ಖಂಡಜ್ಞಾನ ಎರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣನ 'ಅಮರಕಲ್ಯಾಣ' ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ಕಾವ್ಯದ ಎರಡು ಪ್ರಕಾರಗಳಾಗಿವೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಪಠ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಪ್ರಸಂಗವು ತುಂಬಾ ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

"ರೇಚಪ್ಪಾಜಿಯ ಕರ್ಕಂಡು ಕೊಡೇಕಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ್ರು. ಕೊಡೇಕಲ್ಲಿನೊಳಗ ಕುಂತ್ಕ ನೋಡಿದ್ರು ಇಸದ ಮತ್ತು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ನೆತ್ತಗೆ ಹತ್ಕತು. ಹೆತ್ತಯ್ಯ ಯಾವದಾರ ಒಂದು ಕಥಾ ಹೇಳು ಮಹಾಪ್ರಭು ಅಂದ.

ಸಟ್ಟಂ ಸರಿಯ ರಾತ್ರಿ ಒಳಗ ಭಗಿರಾಜನ ಹೊಟ್ಟೆಯೊಳಗ ಜಾಲಾರ ಗಂಗಾದೇವಿ ನಿದ್ದೆ ಮಾಡ ಟೇಮ್‌ಗೆ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಹೇಳಿದ್ರು. ಮುಂದೆ ಬರಾದ್ಹೇಳ್ಬೇಕಾ. ಹಿಂದೆ ಆಗಿರಾದು ಹೇಳ್ಬೇಕಾ ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಹೇಳ್ದ. ಹಿಂದಾ ಆಗಿರಾದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತು ಪ್ರಭು. ಮುಂದೆ ಬರಾದು ಹೇಳ್ಬೇಕು ಅಂದಾ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರನ್ನು ಮುಂಚರಿಕೂರ ಸ್ಕಂಡು ಧರೆಗ ದೊಡ್ಡವರು ಓಲಗರಿ ತಕ್ಕ ನವಲಗರಿ ಬೆಂಡ ತಕ್ಕ ಕಂದಾ. ಮುಂದೆ ಬರಾದೆಲ್ಲಾ ಇಂದೇ ಹೇಳ್ ಬಿಡ್ತೀನಿ ತಾಮ್ರದ ಚಪ್ಪೋಡು ಬರದಬಿಡು[೬]

ಇಲ್ಲಿ ನೀಲಗಾರರು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯವರ ಸಂಭಾಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಲಜ್ಞಾನದ ಆಶಯವನ್ನು ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಇಬ್ಬರು ನಾಯಕರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾಳಜಿಯನ್ನು ಭವಿಷ್ಯದ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ತಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಾದ್ದರ ಬದಲಿಗೆ ಮುಂದಾಗುವ ಬದುಕಿನ ಉಪಯುಕ್ತತೆಯನ್ನು ಸಾದರಪಡಿಸುತ್ತಾ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ನೇರವಾಗಿ ಕಾಲಜ್ಞಾನವನ್ನೇ ಸಾರುವ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ನೀಲಗಾರರು ತಪ್ಪದೇ ದಾಖಲಿಸುತ್ತಾರೆ.

"ಊರು ಕಾಡಾಗಬೇಕು ಕಾಡು ಊರಾಗಬೇಕು
ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯಾಗಬೇಕು
ಗರ್ತಿ ಗೌಡ್ತ್ಯಾಗಬೇಕು, ಗಾಡ್ತಿ ಗರ್ತ್ಯಾಗಬೇಕು
ಅಕ್ಕಿ ಭತ್ತ ರಾಗಿ ಧಾನ್ಯವ ಒಂದ್ ದಿನ ಒಪ್ಪತ್ತು
ತಕ್ಕಡಿಸಿ ತೂಕ ಮಾಡಿ ಬ್ಯಾಗ ಒಳಗ ಹಾಕ್ಕೊಂಡು
ನಾಳಾ ಕಲಿಯುಗದಲ್ಲಿ ಬೀದಿ ಬೀದಿಯೊಳಗ ಬೇಗಾಟ
ಮೂಡಲಾಗ ಆ ರಾಗ ಪಡುಲಾಗೆಲ್ಲಾ ರೋಗ
ತೆಂಕ್ಲಾಗ ಐಭೋಗ ಬಡಗಲ ರಾಜ್ಯಕ ಕಂದಾ
ಬಡತನ ಅಂದರಂತಾ"[೭]

ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಬದುಕು ರಾಜತ್ವದ ದಂಗೆಕೋರ ನೀತಿಯಿಂದಾಗಿ ಮನೆಗಳು ಮಸಣಗಳಾಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಕರಾಳ ವಾಸ್ತವದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಅಸ್ತಿತ್ವ ನಾಶವಾಗಿ ಊರು ಕಾಡಾಗಿದೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಸಾಧಕರು ಊರನ್ನು ತೊರೆದು ಜಲದುರ್ಗ, ಹಲವು ಕಲ್ಲುಬೆಟ್ಟಗಳನ್ನು ಸಾರಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂಲಕ ತಾವು ಸೇರಿದ ಬೆಟ್ಟಪ್ರದೇಶವನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಸಾಧನೆಯ ನೆಲೆಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಶರಣ ಗುಂಪನ್ನು ಕಾಡಲ್ಲಿಯೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಿದ್ದ ಕಾಡೇ ಊರಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟ್ಟಾಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ಕೂಡ ಊರು ಕಾಡಾಗಿರುವ ಘೋರ

ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಲೇ ಕಾಡೊಳಗೆ ಊರು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ತಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾಡು ಊರಾಗುವ ಪ್ರತಿಮೀಕರಣವು ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬದಲುವಿಕೆಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರತಿಮೆ ಯೊಟ್ಟೊಟ್ಟಿಗೆ ಅತ್ತೆ ಸೊಸೆಯಾಗುವ, ಗರ್ತಿ ಗೌಡ್ತ್ಯಾಗುವ ಪರಿವರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮುಂದುವರಿದು ಮೂಡಲ, ಪಡವಲು ತೆಂಕಣ, ಬಡಗಣಗಳೆಂಬ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕುಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟಾದ ಬರಗಾಲ, ಭಯದ ಸ್ಥಿತಿ ಮತ್ತು ರೋಗದ ವಾಸ್ತವಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣ ಹೇಳುವ ಬರ-ಭಯ-ರೋಗ ಎಂಬ ವಾಸ್ತವ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲಿನ ಕಥನದಲ್ಲೂ ಸೇರಿವೆ.

ಪ್ರಭುತ್ವಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿರೋಧ

"ನಿನಗೆ ಕೈ ಎರಡು ಕಾಲೆರಡು
ಕೋಟಿ ಮಾರ್ಬಲ ದಂಡು
ಪಾತಾಳ ಲೋಕಕಾಳಿಯಲು ಮೀರಿದಾ ದಂಡು"[೫]

ರಾಜಸತ್ತೆಯ ಅಧಿಕಾರದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಜಾನಪದ ಕಥನಕಾರನೂ ಬಳಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿನ 'ದಂಡು' ಸೈನ್ಯದ ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬರೀ ದಂಡು ಎಂದರೆ ಸಾಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಮಾರ್ಬಲ' ಪದ ವಿಶೇಷವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೆ ಮೀರಿದ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿರುವುದು ಈ ಪರಂಪರೆಯ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡವನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿಸುತ್ತದೆ. 'ತಳತಂತ್ರ ಮಾರ್ಬಲ' ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಮತ್ತು ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣರು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ವಚನವಾಕ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. ತಳತಂತ್ರವು ಪದಾತಿ ಸೈನ್ಯವನ್ನು 'ಮಾರ್ಬಲ'ವು ಪ್ರತಿಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ನೆಲೆಯು ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಪಂಥದಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ. ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಗೆ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಈ ಎರಡು ಪರಿಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತುತ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವೂ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಊರುಕಾಡುಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯ ಆಶಯದಂತೆ ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯ ಆತ್ಮಶಕ್ತಿ ಗಜಶಕ್ತಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾರ್ಬಲದ ಪ್ರತಿಶಕ್ತಿಯನ್ನು 'ಮೀರಿದ ದಂಡು' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಪರಿಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವಲ್ಲಿಯೂ ಧ್ವನಿ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ.

ರಾಜತತ್ವ-ಧರ್ಮತತ್ವಗಳ ಸಂಘರ್ಷವನ್ನು ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಹಾಗೂ ನೀಲಗಾರರ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಗಳೆರಡೂ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತರುತ್ತವೆ. ಆ ಕಾಲದ ರಾಜತ್ವದ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಈ ನೆಲಯನ್ನು ಕುರಿತು ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಶರಣನ ಬಳಿ ದೊರೆ ಬಯಸುವಂಥ ಎಂಥದೊ ಒಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿರುತ್ತದೆ. ದೊರೆ ಅದನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ ಘರ್ಷಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕಡೆಗೆ ಶರಣ ನಿರ್ವಯಲಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಶರಣನ ಬಳಿ ಇರುವ ವಸ್ತುಗಳು ಲೌಕಿಕಾಧಿಕಾರದ, ರಾಜತ್ವದ ಸಂಕೇತಗಳು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕುದುರೆ, ಬಿಲ್ಲು ಇತ್ಯಾದಿ. ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಸಂಕೇತ ಮೀಮಾಂಸೆಯು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿದು ಪ್ರಭುತ್ವ ಲಾಂಛನಗಳ ಜತೆಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಬೇಕಾದ ಅನಿವಾರ್ಯತೆ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಬಂದು ಒದಗಿತ್ತು."[೬] ಕೊಡೇಕಲ್ಲಿನ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿ ಮೇಲಿನ ಮಾತನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ನಾಗರಾಜ ಅವರು ಮೇಲಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯನ್ನು ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಸ್ಥಿತಿ ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಸುಮಾರು ಇದೇ ಕಾಲಮಾನದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ, ಸಂಘರ್ಷದ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿನ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಪರಂಪರೆಯ ಸಂಗಮನಾಥ, ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯವರಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ನೇರವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ತತ್ವ ಬೋಧೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಸಾರ ಮಾಡಲು 'ಕುದುರೆ'ಯನ್ನು ಬಳಸಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಸಾಲದ್ದಕ್ಕೆ ಕೊಡೇಕಲ್ಲು ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ನೀಲಮ್ಮಳಿಗೆ ಗಂಡುಡುಗೆ ತೊಡಿಸಿ, ನಡುವಲ್ಲಿ ಕಠಾರಿ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಜರದ ವಸ್ತು ಪೇಟ, ಚಾದರ, ಪಾದುಕೆಗಳನ್ನು ತೊಡಿಸಿ ಸೈನಿಕ ವೇಶದಲ್ಲಿ ಬದಲಾಯಿಸಿರುವುದು ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ರಾಜತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ ಮೀಮಾಂಸೆಯನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುತ್ತಿರುವುದು ಕುತೂಹಲದ ಸಂಗತಿಯಾದರೂ ವಾಸ್ತವದ ಘಟನೆಯೇ ಆಗಿದೆ."[೭] ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಅಲ್ಲಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಮಾಡುವ ಸಂಚಾರಿ ಕ್ರಿಯೆಗಳೆಲ್ಲ ಯುದ್ಧ ಸಾಹಸ ಕ್ರಿಯೆಗಳಂತೆಯೇ ಬಿಂಬಿತವಾಗಿವೆ. ಇಂದಿಗೂ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಗಳು ರಾಜ ಪೋಷಾಕನ್ನು ಧರಿಸಿ ಬೆಳ್ಗೊಡೆಯ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಹೊರಟಿದ್ದರೆ ಅವರ ಮುಂದೆ ಕುದುರೆಯು ಕುಣಿಯುತ್ತಾ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪರಂಪರೆಯ ಕಪ್ಪಡಿ (ಕೆ.ಆರ್. ನಗರ ತಾಲೂಕು) ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲೂ ಕೂಡ ಅಲ್ಲಿನ ಗುರುಮಠದ ಬುದ್ಧಿಗಳು ರಾಜಪೋಷಾಕನ್ನು ಮತ್ತು ಪೇಠವನ್ನು ಧರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಎರಡೂ ಕಡೆಯ ಪರಂಪರೆಯ ಗದ್ದುಗೆಯ ಮೇಲೆ 'ವಚನ ವಾಕ್ಯ'ಗಳನ್ನೇ ದೈವನೆಂದು ತಿಳಿಯಲಾಗಿದೆ. ವಚನಗಳ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನೇ ಎರಡೂ ಕಡೆ ನೆರವೇರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಾಲಜ್ಞಾನಗಳನ್ನೇ ರಾಗವಾಗಿ ಓದುತ್ತಾ ಹಾಡುತ್ತಾ ಸಾಗಿದರೆ ಮೈಸೂರು ಕಡೆಯಲ್ಲಿ ನೀಲಗಾರರು ಹಲವು ಮೇಳಗಳಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗದ ಪವಾಡಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ರಾಜತ್ವದ ಅಧಿಕಾರ ಕೇಂದ್ರ ಲಕ್ಷಣ ಗಳನ್ನು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಯಾಣವನ್ನು ಬರಿದು ಮಾಡುವುದು, ಸಖರಾಯ ಪಟ್ಟಣದ ಅರಸು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ಕುರುಬಗೌಡನಾದ ಬೊಪ್ಪೇಗೌಡನಿಂದ ನೆಲೆಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು, ವಿಜಯನಗರದ ಗಾರುಡಿಗಾರರಾದ ಮೋಡಿಕಾರರನ್ನು

ಸೋಲಿಸಿ ಚನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು, ಮೈಸೂರು ಅರಸನಿಗೆ ಮಾರನಾಯಕ ನಿಂದುಂಟಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಪರಿಹರಿಸುವುದು, ದೊಡ್ಡಮ್ಮ ತಾಯಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಒಬ್ಬ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಶಾಹಿಯಾದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋಗಿ ಚಕ್ರಾಧಿಪತ್ಯ ಪಡೆಯಲು ಮಾಡುವ ಹೋರಾಟಗಳಂತೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿ ಮೊದಲಾದ ನಾಯಕರು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಜನಪದ ನೀಲಗಾರರು ಕಟ್ಟುವ ಕಥನವನ್ನು ಅಧಿಕಾರ ಪರಿಭಾಷೆಯ ಪ್ರತಿರೋಧದ ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕ ಕಥನವನ್ನಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಹಂಗು

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಾಯಕರುಗಳಿಗೆ ಉಂಟಾದ ಸಂಕಷ್ಟಗಳನ್ನು ನೀಲಗಾರರು ತಪ್ಪದೇ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತಾರೆ. ನೀಲಗಾರರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಅಲ್ಲಮನ ಅವತಾರಿ. ಆತ ಅಲ್ಲಮನಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವನು. ಜಗತ್ತಿನ ಸೃಷ್ಟಿ ಲಯಗಳಿಗೆ ಆತನೇ ಕಾರಣಕರ್ತನು. ವಿಚಿತ್ರವೆಂದರೆ ಜಗತ್ತನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬಲ್ಲ ಸೃಷ್ಟ್ಯಾತ್ಮಕ ಪ್ರತಿಭೆಯ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಮರ್ತ್ಯಲೋಕದ ಸಣ್ಣಪುಟ್ಟ ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಮುಖ್ಯವಾಗುವುದ ರಿಂದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದ ವಾಸ್ತವಿಕ ನೆಲ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

> "ಗುರುವು ಒಬ್ಬನೆ ತಾನು ಹುಟ್ಟಿ ಯೋಚನೆ ಮಾಡಿ
> ನನ್ನ ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭ ನನ್ನ ಪರಂಜ್ಯೋತಿಯವರು
> ಈಗ ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲಿಗೆ ನಾನು ಹೋಗಬೇಕು ಎಂದರಲ್ಲ"[೪]

ಜ್ಯೋತಿ ಸ್ವರೂಪನಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಒಬ್ಬನು ಹುಟ್ಟಿ ಜಗತ್‌ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣನಾದರೂ ಆತನ ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರವಾಗಿಲ್ಲದಿರುವುದು ವಾಸ್ತವಿಕ ಅಂಶವಾಗಿದೆ. 'ಈಗ ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕು' ಎನ್ನುವುದು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ವಾಸ್ತವಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಸವಣ್ಣಾದಿಗಳಿಗೂ ಉಂಟಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಮೈಸೂರು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಕೂಡ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ರಾಚಪ್ಪಾಜಿಯರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಶಿಷ್ಯ ಸಮೂಹವು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ಅವರಿಗೆ ಮೀರಿದ ಕುಲ ಸಿದ್ಧಾಂತಗಳನ್ನು ಬೋಧಿಸಿ, ಇಡೀ ಜನಸಮುದಾಯವನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವುದೆಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿ ಯಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಗೆ ಎಲ್ಲಿಂದ ಎಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ವಿಚಾರವು ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿ ಕಂಡಿದೆ. ನೀಲಗಾರರು ಕಠೋರ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆಯೇ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಪಯಣದ ತಾತ್ವಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ವಾಸ್ತವಗಳಿವೆ. ಒಂದು, ತನ್ನ ಘನವಾದ ದಾರ್ಶನಿಕತೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಎದುರಾದ ಡಂಬಾಚಾರದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸೋಗಲಾಡಿತನಗಳನ್ನು ಒಡೆದು ಹಾಕುವುದು. ಎರಡು, ತಾನು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಒಡನಾಡಿಗಳು ಸರಿ ರೂಪಿಸಿದ ಅನುಭವ

ಮೂಲದ ಜೀವನ ತತ್ವದರ್ಶನವನ್ನು ಜನಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕಿಸುವುದು. ಈ ಎರಡೂ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ಪ್ರತಿಮಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ರಾಚಪ್ಪಯ್ಯನ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ನಂದಿಯಾಗಮಲೀಲ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಾಡುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ನೀಲಗಾರರು ಜನಪದ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯಲ್ಲಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಉತ್ತರ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಿರುದು, ಲಾಂಛನಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ದಿಗ್ವಿಜಯಕಾರನಂತೆ ಹೊರಡುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಪಯಣದಲ್ಲಿ ರಾಜನಂತೆ, ಪಂಡಿತರಿಗೆ ವರ್ತಿಸದೆ ಒಬ್ಬ ತುಳುವಿನ ಲೋಕ ಕಲ್ಯಾಣಮೂರ್ತಿ ಗುರುವಾಗಿ ಸಂಚರಿಸುತ್ತಾ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯರ ಭಾಗವಾಗಿ ಹೋಗುವ ಸಮುದಾಯಪರ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ ನೀಲಗಾರ ಪರಂಪರೆಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ.

ನೀಲಗಾರರು ತಮ್ಮ ನಾಯಕನಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಕಳಿಸಿಕೊಡುವುದು ರಾಜಗಾಂಭೀರ್ಯದ ಹಾಗೂ ಒಣ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಬೀರುತನದಿಂದಲ್ಲ. ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬಸವನ ನಿಷ್ಠೆ ಮತ್ತು ನೀಲಮ್ಮಳ ದಾಸೋಹದ ನೆಲೆಗಳ ಹುಸಿ ಟೊಳ್ಳುತನಗಳನ್ನು ಬಯಲು ಮಾಡಲು ಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ತೊಡಕಾಗಿರುವ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಲಾಂಛನ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಜಂಗಮರ ಮೋಸ, ಡಾಂಭಿಕತೆಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಬರುತ್ತಾನೆ.

ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ಜಂಗಮರ ವಿಡಂಬನೆ

೧೫, ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಜಂಗಮರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳ ಸ್ವತ್ತಾಗಿತ್ತು. ನೂರೊಂದು ವಿರಕ್ತರ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ 'ವಿಜಯ ಕಲ್ಯಾಣ'ದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯನ ಕಾಲದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ವೀರಶೈವದ ಸಂಕೇತ ಮೀಮಾಂಸೆಯಾಗಿಯೂ, ಈ ಸಂಕೇತವನ್ನು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಚಲಾವಣೆಯಲ್ಲಿ ತರುವವರನ್ನೂ ಜಂಗಮರನ್ನಾಗಿಯೂ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿತ್ತು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಕಾಲಜ್ಞಾನ ಮತ್ತು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಲಿಂಗಕ್ಕೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗವನ್ನು ಮುನ್ನೆಲೆಗೆ ತರಲಾಯಿತು. ಈ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗದ ಅರಿವನ್ನು ಕೊಡುವವರು ಅಲ್ಲಮನೆನಿಸಿಕೊಂಡನು. ಪ್ರಾಣಲಿಂಗದ ಅಸ್ತಿತ್ವವು ಬಾಹ್ಯ ಕುರುಹನ್ನು ಮೀರುವ ಆತ್ಮಮೀಮಾಂಸೆಯ ಸಾಧನವಾಗಿಯೂ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಘನವಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ತಾತ್ವಿಕ ಆಕೃತಿಯಾಗಿಯೂ ವಿಕಾಸಹೊಂದಿತು.

> "ಅಂಗಾಲ ಜಡೆಯವರು ಮುಂಗಾಲ ಜಡೆಯವರು
> ಅವರು ಕೋಟಿಗೊಬ್ಬ ಶರಣಾರು ಕುಲಕ್ಕೊಬ್ಬ ಭಕುತಾರು
> ಅವರು ರಂಡು ಪುಂಡಾ ಜಂಗಮರು ಎಂದವರೆ ನನ್ನ ಗುರುವು

ಅವರು ನಿದ್ರೆಯ ತೊರೆದವರು ನೇಮವ ತೊರೆದವರು
ಗುರುವೆ ಶಿವಪೂಜೆ ತೊರೆದವರು ಶಿವಜ್ಞಾನವ ಮರೆತವರು
ಬಸವಣ್ಣನವರ ಗದ್ದಿಗೆ ಒಳಗೆ ರುಂಡಪುಂಡು ಜಂಗಮರು
ಬೋಳು ಬೋಳು ಜಂಗಮರು
ಆದಿ ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ಅಡಕವಾಗಿದರಂತೆ”[೯]

ಇಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತರಾದ ಜಂಗಮರು ಬಸವಣ್ಣ ಅಲ್ಲಮರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದ ಆದಿ ಕಲ್ಯಾಣದ ವೀರಶೈವವನ್ನು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಸ್ವತ್ತಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜಾತಿ ಜಂಗಮರು ಮಠಮಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಥಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಾ ವೀರಶೈವ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ಹಿಮ್ಮುಖ ಚಲನೆಗೆ ಈಡುಮಾಡಿದ್ದು ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಅಂಗಾಲ ಜಡೆ, ಮುಂಗಾಲ ಜಡೆ, ಬಾಹ್ಯ ಭಕ್ತಿಯ ಆಚರಣೆಗಳು, ತೋರಿಕೆಯ ನೇಮಗಳು, ತಲೆಬೋಳು, ಕಾವಿ ವೇಷ ಮುಂತಾದವುಗಳಿಂದ ‘ಶಿವಜ್ಞಾನ’ವನ್ನು ಮರೆತವರಾಗಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಜಂಗಮರು, ಧರ್ಮದ ಸಾಂಸ್ಥೀಕರಣದಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಯಜಮಾನ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದರು. ಇದಕ್ಕೆ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ‘ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ’ ಸಂಕಥನವನ್ನು ನೀಲಗಾರರು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ವಿರೋಧಿ ಕಥನ

ನೀಲಗಾರರ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯು ಕಲ್ಯಾಣದ ಬಸವಣ್ಣ ಮತ್ತು ನೀಲಮ್ಮರನ್ನು ಪರೀಕ್ಷಿಸಲು ಬರುತ್ತಾನೆ. ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಕಾವಲು ಕಾಯುತ್ತಿದ್ದ ಓಜಿ ಬಸಪ್ಪಾಜಿಯು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ತಡೆದು ಬಸವನ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾ, ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ

“ಮಹಾನುಭಾವ ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರು ಕಟ್ಟಿದ್ದ ಎಪ್ಪತ್ತೇಳು ಕುಡಿಜಡೆ
ಮರಿಜಡೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತು ಒದರಿದ್ದಾರೆ. ಏಳೆಂಬತ್ತು ಕೋಟಿ
ಜೀವರಾಶಿಗಳ ಕತ್ತಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಲಿಂಗಿತ್ತು ಅಷ್ಟು ಲಿಂಗುವಾ
ನಮ್ಮಪ್ಪಾಜಿಯವರ ಜಡಾ ಒಳಗಾ ದೊಳದೊಳನೆ ಓಜಿ ಬಸಪ್ಪಾಜಿ
ಸುತ್ತ ಕತ್ತಮಟ್ಗ ಸುರದೋಯ್ತು”

“ನೀ ಕಟ್ಟ ಲಿಂಗಾ ತೋರಿಸಿದ್ರ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬಿಡ್ತಿನಪ್ಪಾ
ಕಂದಲ್ಲಾಡಿದ ಮಾತಾ ಗುರುದೇವ ಕೇಳ್ಕಂಡು
ಶಬಾಸ್ ನನ ಕಂದಾ ಕಟ್ಟಿದ ಲಿಂಗ ಬೇಡ
ಏನಪ್ಪ ನನ ಕಂದಾ ಆತ್ಮಲಿಂಗವ ತೋರಿಸ್ತೀನಿ
ನೋಡಕಪ್ಪಾ ಅಂದರಂತೆ.... ಈ ಓಜಿ ಬಸಪ್ಪನವರ
ಕರ್ಮ ಸೇಸಕ್ಕ ಅಪ್ಪಾಜಿಯವರ ಆತ್ಮಲಿಂಗ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ”[೧೦]

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯವು ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಆತ್ಮಲಿಂಗ ಪ್ರಾಣಲಿಂಗಗಳ ವೈರುಧ್ಯದ ನೆಲೆಗಳನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಓಜಿ ಬಸಪ್ಪಗಳ ಸಂವಾದದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕುರುಹಿಡಿದು ಕುರುಹುಗೆಡಬೇಕು' ಎಂಬ ಅಲ್ಲಮನ ತಾತ್ವಿಕತೆಯು ೧೫, ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗದೆ ಹೋಯಿತು. ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ತೊರೆದು ಆತ್ಮಲಿಂಗವನ್ನಷ್ಟೆ ಹಾರೈಸಿಕೊಂಡಿರಲು ಕೆಲವು ಸೂತ್ರಿಕೆಗಳನ್ನು ಈ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಪಂಥದವರು ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ರಾಚಪ್ಪಯ್ಯ ಸ್ವತಃ ತನ್ನ ಪ್ರಭುಚರಿತ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗದ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ತುಂಬಾ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಬಳಸಿದ್ದಾನೆ. ಬಸವಣ್ಣನ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಥಾನಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮ ಮಹಾಮನೆಗೆ ಬರುತ್ತಿರುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಪೂಜಾಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದ್ದ ಬಸವನಿಗೆ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಕೆಂಡದ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ೧೨ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಕುರುಹು ಅಗತ್ಯವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ೧೫ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊರೆದು ಅರಿವನ್ನು ಜಾಗೃತಗೊಳಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಯಿತು.

ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ನೀಲಗಾರರು ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಅಲ್ಲಮನ ಅವತಾರಿ ಪುರುಷ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ಭಕ್ತ ಜಂಗಮರ ಇಷ್ಟಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಸೆಳೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಕಥಾನಕವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಆ ಇಷ್ಟಲಿಂಗಗಳನ್ನು ಮಲ್ಲಮ್ಮನ ಹೊಂಡದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ ಮಾಯ ಮಾಡಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕರೆದಾಗ ಒಂದು ಲಿಂಗ ಬರುತ್ತದೆ. ಉಳಿದವರು ಕರೆದರೆ ಲಿಂಗಗಳು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಿದಂತೆ ಓಜಿ ಬಸಪ್ಪಾಜಿಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಆತ್ಮಲಿಂಗ ಕಾಣದಿರುವ ಚಿತ್ರಣವು ತುಂಬಾ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದ್ದು, ಅದು ನೀಲಗಾರರ ತಾತ್ವಿಕತೆಯನ್ನು ಬಿಂಬಿಸುತ್ತದೆ.

ನೀಲಗಾರರು ಹಾಡುತ್ತಿರುವುದು ೧೫, ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಕಥನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಆತನ ಕಥನಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗುವ ಹಾಗೆ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ವಿರೋಧಿಯಾದ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ತಾತ್ವಿಕತೆಯೊಂದಿಗೆ ಘಟನಾವಳಿಗಳನ್ನು ಜೋಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕಲ್ಯಾಣ ಬಸವಣ್ಣನು ತನ್ನ ಕಟ್ಟಿದ ಲಿಂಗವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕವೇ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ದರ್ಶನ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು 'ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದ ಸಾಲು' ಎಂಬ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಲಾಗಿದೆ. ನೀಲಮ್ಮಳ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಬಸವಣ್ಣ ತನ್ನ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದಿಂದ ಅಲ್ಲಮನಾದ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿಸಲು ಭೂಮಿಯ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಉರುಳು ಉರುಳುತ್ತಾ ಲಿಂಗವು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುತ್ತದೆ. ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಉರುಳಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವಲ್ಲಿಯೇ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ನಷ್ಟ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಾಂಕೇತಿಕಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕೂಡ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಬಸವಣ್ಣ ನೀಲಮ್ಮನ ಪರಿಯನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಂಡು ಅವರಿಗೆ ಸಿಗದಂತೆ ಅಡ್ಡಮಾರ್ಗವನ್ನು ತುಳಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಪ್ರಸಂಗ ತುಂಬಾ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿದೆ. ಇಡೀ ಕಲ್ಯಾಣದ

ಮುಖ್ಯ ಕೇರಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹರಳಯ್ಯನ ಕೇರಿಗೆ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ಬೆನ್ನಿಗೆ ಹತ್ತಿಸಿಕೊಂಡು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಸಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕೊನೆಗೆ ಹರಳಯ್ಯನ ತಿಪ್ಪೇಗುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಕುಷ್ಠ ವೇಷ ಧರಿಸಿದ ತಾನೂ ಬೀಳುತ್ತಾನೆ, ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ಬೀಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬಾಹ್ಯ ವೇಷ ಮತ್ತು ಆಕೃತಿಯ ಆವರಣಗಳನ್ನು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನ ಚರ್ಮ ತೊಳೆವ ನೀರಿನ ತಿಪ್ಪೇ ಹೊಂಡದಲ್ಲಿ ಹಾಕುವ ಕ್ರಿಯೆಯಲ್ಲಿ ಒಪ್ಪಿತವಾದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ವಿಡಂಬಿಸುತ್ತಲೇ ಅಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೇವಲ ಸಂಕೇತ ಮಾತ್ರದಿಂದಲೇ ಇಷ್ಟಲಿಂಗಧಾರಿ ಜಂಗಮರು ಶುಚಿಯ ಕಲ್ಪನೆಯಿಂದ ಲಿಂಗಭೂಷಣರಾಗಿ, ಕಾವಿ ವೇಷವನ್ನು ಹೊದ್ದು ಶುದ್ಧೀಕರಣದ ಸಾಂಸ್ಥಿಕ ವೀರಶೈವದ ಸ್ವರೂಪಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರ ಎಲ್ಲ ಬಾಹ್ಯ ಆವರಣವನ್ನು ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕೆಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ನೀಲಗಾರರು ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿಯೇ ಆ ಕಾಲದ ವೀರಶೈವದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವರಣಗಳನ್ನು ಅಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸುತ್ತಾಳೆ. 'ಪವಿತ್ರ ಅಪವಿತ್ರ ಏಕೊವರ್ಣ' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಬಸವಣ್ಣ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಇಡೀ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಪಂಥದವರು ೧೫, ೧೬ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಒತ್ತಡದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪವಿತ್ರ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಅಪವಿತ್ರಗೊಳಿಸುವುದನ್ನು, ಅಪವಿತ್ರವಾದ ಸುರೆ, ಮಾಂಸ, ಚರ್ಮ, ರೋಗ ಮೊದಲಾದವುಗಳನ್ನು ಎದುರು ರಚನೆಗಳಾಗಿ ತರುವುದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ವೈರುಧ್ಯಗಳ ದ್ವಂದ್ವಾತ್ಮಕತೆಯಿಂದ ತಮ್ಮ ಅರಿವಿನ ಲೋಕವನ್ನು ತಲುಪಲು ಅವರು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಒಡೆಯುತ್ತಾ ಪರ್ಯಾಯವನ್ನು ಮುರಿದು ಕಟ್ಟುತ್ತಾ ಧಾರ್ಮಿಕ ವೈಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಮಕಾಲೀನವಾದ ಸೂಫಿ, ನಾಥ, ಸಿದ್ಧ ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಬಹುಮುಖಿ ಧಾರೆಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡ ಸಮುದಾಯದ ಚಲನಶೀಲ ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ತನ್ನ ಪಂಥೀಯ ತಾತ್ವಿಕ ಬದ್ಧತೆಯಿಂದಾಗಿ ಉಳಿಯುವಂತಾಗಿದೆ. ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ ಕಾವ್ಯ ಕೊಡೇಕಲ್ಲ ಕಾಲಜ್ಞಾನಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನವಾದರೂ ಆಶಯದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ತಾತ್ವಿಕತೆಯ ಮಾದರಿಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಈ ತೌಲನಿಕ ಸಂಕಥನದಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಅಲ್ಲಮಪ್ರಭು ಮತ್ತು ಶೈವ ಪ್ರತಿಭೆ, ೧೯೯೯, ಪು. ೧೪೪

೨. ಸಂ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಬುಡಕಟ್ಟು ಮಹಾಕಾವ್ಯ, ೧೯೯೭, ಪು. ೪೨

೩. ಸಂ. ರಾ. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಧರೆಗೆ ದೊಡ್ಡವರ ಕತೆ, ೧೯೯೬, ಪು. ೩೫

೪. ಅದೇ... ಪು.೩೬-೩೭

೫. ಸಂ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೩

೬. ಡಿ.ಆರ್. ನಾಗರಾಜ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೧೪೧

೭. ಮಡಿದಿಗೆ ಗಂಡುಡುಗೆ ಉಡಿಸುತ
ಪಿಡಿದ ನ್ಯಾಜವ ಪಿಡಿದು ಕರದಲಿ
ಒಡನೆ ತೇಜಿಯ ಮುಂದೆ ನಡೆಸಿದ ನೀಲಲೋಚನೆಯ
ಎಡದ ಹಸ್ತದಿ ಕಾಮನ ತರ್ಕಸ
ನಡುವಲಿ ಕಠಾರಿ ಮೈಜದ
ಪಿಡಿದು ಸುತ್ತಿದ ಪೇಟ ಚಾದರ ಚರಣ ಪಾದುಕೆಯ
ಅಪ್ರಕಟಿತ ಸಂ. ಆಯ್.ಜಿ. ಕೊಡೇಕಲ್ಲಮಠ, ನಂದಿಯಾಗಮಲೀಲೆ, ಸಂ.೧೧, ಪು.೭೩

೮. ಸಂ. ಹಿ.ಚಿ. ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು.೮

೯. ಅದೇ. ಪು. ೧೦೦ ೧೦೧

೧೦. ಸಂ. ರಾ. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. ೧೭

೧೨

ಡಾ.ಅಂಬೇಡ್ಕರ್: ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತು

ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ

ಭಾರತದ ಸಮಾಜವನ್ನು ಅದರ ಚರಿತ್ರೆಯ ಚಲನೆಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ ವಿಶ್ವದ ಕೆಲವೇ ಕೆಲವು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಗ್ರಗಣ್ಯರು. ಅವರನ್ನು ಕೇವಲ 'ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ' ಎಂಬ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಒಬ್ಬ ಧರ್ಮ ಮೀಮಾಂಸಕರಾಗಿ, ರಾಜಕಾರಣಿಯಾಗಿ, ಕಾನೂನು ತಜ್ಞರಾಗಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಜಗತ್ತಿನ ಮಹತ್ವದ ಚಿಂತಕರಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ದೇಶದ ಶೋಷಿತರಿಗೆ ನೀಡಿರುವ ಕೊಡುಗೆಗಳೇನು? ಎಂದು ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ, ಶೋಷಿತರ ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡುಕೊಂಡ ಕಾರಣಗಳೇನು? ಎಂದು ವಿವರಿಸುವು ದಾಗಲಿ ಸರಳ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ. ಅದು ಆಕಾಶಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡಿ ಹಿಡಿವ ಪ್ರಯತ್ನದಂತೆ. ಹಲವು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿರುವ ಅವರ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ಶೋಷಿತರ ದುಮ್ಮಾನುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಪರಿಹಾರೋಪಾಯಗಳೇ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿವೆ. ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನವಿಡೀ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ದೇಶದ ಅಸಹಾಯಕ ಶೋಷಿತರ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಇಡೀ ಜಗತ್ತಿನ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಹುಟ್ಟಿನ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ನಿತ್ಯನಾರಕಿಯಾಗುವ, ಈ ಸಮಾಜದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಧಿಕಾರಗಳಿಂದ ವಂಚಿತವಾಗುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕುರಿತ ತೀವ್ರ ಕಾಳಜಿ ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಸಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಹಿಂಸೆ ಮತ್ತು ಅಮಾನವೀಯ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳ ಕುರಿತು ಉಗ್ರ ಆಕ್ರೋಶ ಮಡುಗಟ್ಟಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಾಗಿದ್ದ ಕಾರಣಕ್ಕೋ ಅಥವಾ ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವ ಸೂಕ್ಷ್ಮಜ್ಞನಾಗಿದ್ದಕ್ಕೋ ಏನೋ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮಡುಗಟ್ಟಿದ ಅಸಹಾಯಕ ಪ್ರತಿರೋಧಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಪ್ರಜ್ಞೆಯಂತೆ ಕಾಣಬರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ತಣ್ಣಗಿನ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಧ್ವಂಸ

ಮಾಡಿಬಿಡುವ ಜ್ವಾಲಾಮುಖಿಯಂತೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಗೋಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಾಗಂತ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತನ್ನ ಸಮುದಾಯದ ಹೀನ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಭಾವುಕವಾಗಿ ಗದ್ಗದಿತರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾತೇ ಹೊರಡದಂತಹ ಉಗ್ರ ಆಕ್ರೋಶವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡು ನಿಶ್ಚಲರಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆವೇಶಗಳ ಹುಚ್ಚು ಪ್ರವಾಹದ ಮಿತಿ ಅರಿತೇ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ ತೊಡಗುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಕ್ರೌರ್ಯ ವನ್ನು ತಕ್ಕ ಪುರಾವೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಮ್ಮೆದುರಿಗಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರ ಇಡೀ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಕುರಿತು ಎತ್ತುವ ಪ್ರಖರ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಯಾವ ಸಮರ್ಥಕನೂ ಉತ್ತರಿಸಲಾರ. ಆಧುನಿಕ ಯುಗದಲ್ಲಿ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಸಂಕೀರ್ಣ ಆಯಾಮಗಳಿಂದ ಮೈದಾಳಿದ ಶೋಷಕ ವರ್ಗವನ್ನು ಮತ್ತು ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾದ ಅಸಹಾಯಕ ದುಡಿವ ವರ್ಗವನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದವರಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖರೆಂದರೆ ಒಬ್ಬರು ಕಾರ್ಲ್‌ಮಾರ್ಕ್ಸ್, ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಡಾ.ಅಂಬೇಡ್ಕರ್. ಈ ಇಬ್ಬರು ಮಹಾನ್ ಚಿಂತಕರ ಗುರಿ ಒಂದೇ ಆದರೂ, ಚಿಂತನೆಯ ಮಾರ್ಗಗಳು ಮಾತ್ರ ಭಿನ್ನ.

ಈ ಲೇಖನ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ಅಥವಾ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯಾವ ಯಾವ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು ಮತ್ತು ಯಾವ ಯಾವ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಿದರು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೇಶದ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗಳಾದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಕಲ್ಪಿಸಿದ 'ಮೀಸಲಾತಿ'ಯು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆ. ಈ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಕೇಳುವ ಮತ್ತು ರೂಪಿಸುವ ಹಂತದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅತ್ಯಂತ ವಿಲಕ್ಷಣ ರಾಜಕೀಯ ಸವಾಲುಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿನ ದನಿ ಇಲ್ಲದ ಮತ್ತು ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ 'ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ' ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನು ಕೇಳಿದಾಕ್ಷಣ ಮಹಾತ್ಮಗಾಂಧೀಜಿಯವರನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಅಂದಿನ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್‌ನ ಬಹುತೇಕ ದೊಡ್ಡ 'ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವ'ಗಳೆಲ್ಲ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರನ್ನು 'ದೇಶದ್ರೋಹಿ' ಎಂದೇ ಪ್ರತಿಬಿಂಬಿಸಿದ್ದವು. 'ಹಿಂದೂ' ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಒಡಕನ್ನುಂಟು ಮಾಡುವ 'ಪಾತಕಿ' ಎಂದೇ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರನ್ನು ಅವರ ವಾರಿಗೆಯ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ನಾಯಕರು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, 'ಪರ್ಯಾಯ'ಗಳೇ ಇಲ್ಲದೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಿದ್ದ ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತರಿಗೆ 'ಕನಿಷ್ಠ' ಮೀಸಲಾತಿಯನ್ನಾದರೂ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕೆಂದು ಪಣತೊಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಕಂಡರು. ಪರಿಶಿಷ್ಟಜಾತಿಗಳು ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳು ಎಂದು ನಾವೀಗ ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಶೋಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕೊಟ್ಟ ದೊಡ್ಡ ಕೊಡುಗೆ ಎಂದರೆ ಮೀಸಲಾತಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಎರಡು

ಮಾತಿಲ್ಲ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ, ಆ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅದರ ಸಫಲತೆ ಮತ್ತು ವಿಫಲತೆಗಳನ್ನು ಚರ್ಚಿಸಲು ಹೋಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಈ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳ ಕುರಿತು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಲ್ಲ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ದೇಶದ ಕೆಳಜಾತಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದರು? ಯಾವ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು? ಅದರಲ್ಲೂ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಪೂರ್ವ ಮತ್ತು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯನಂತರ ಉದ್ಭವಿಸಿದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಮತ್ತು ಅವರು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಕುರಿತ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನರ ಜೊತೆ ಯಾವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖಾಮುಖಿ ಮಾಡಿದರು? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈ ಬರಹವನ್ನು ರೂಪಿಸಲೆತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನ ನಾಲ್ಕು ಮುಖ್ಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ.

೧. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು

೨. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್

೩. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಿಲುವುಗಳು

೪. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಗ್ರಹಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ 'ಹಿಂದೂ' ಅಥವಾ ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಮೂರು ಹಂತದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ೧.ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದು ೨.ಅವರ್ಣೀಯ ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳು ೩.ಅಹಿಂದ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು. ಈ ಮೂರು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಒಟ್ಟು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವಿಕಾಸದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮೇಲಿನ ವಿಂಗಡನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಪಾರಂಪರಿಕ ನಿಯಮಗಳಿಗನುಗುಣವಾಗಿ ಶೋಷಣೆಗೊಳಗಾದ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿಮಾಡುತ್ತಾರೆ "ಇಲ್ಲಿನ ಪತಿತ ಮಾನವಕುಲ ಮೂರು ಪಂಗಡಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಿಕೊಂಡಿದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು, ಆದಿಮ ಜನಾಂಗವೆಂದು ಹೆಸರಾದ ಜನವರ್ಗ, ಎರಡನೆಯದು ಅಪರಾಧಿ ಜನಾಂಗವೆಂದು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿರುವ ಜಾತಿಗಳದ್ದು, ಮೂರನೆಯದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದು ಪರಿಗಣಿತರಾದವರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡ"[೧] ಈ ಮೂರು ಶೋಷಿತ ಜನವರ್ಗಗಳ ಸಮಾನ ಶತ್ರುವೆಂದು ಅವರು ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನೆ. "ಹಿಂದೂ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಮೂಲತತ್ವಗಳೇ ಈ ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳ, ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಹಾಗೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯವರ್ಗದ ಹೀನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಕಿಂಚಿತ್ತು ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ"[೨] ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ತನ್ನೆಲ್ಲ ಪಾರಂಪರಿಕ ಸಮರ್ಥನೆಗಳ ಮೂಲಕ ಪೋಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ಸಮಾಜದ ಅಂಚಲ್ಲಿ ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳು

ಬದುಕುತ್ತಿವೆ. ಕಾಡೊಳಗಿರುವ ಈ ಜನಾಂಗಗಳು ಈ ಸಮಾಜದ 'ನಾಗರಿಕತೆಯ' ಆಚೆಗಿರುವ ಅನಾಗರಿಕ ಸಮುದಾಯಗಳು. ಅವು ಯಾವ ಸಮಾಜದ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ನಾಗರಿಕವೂ ಆಗಿಲ್ಲ. ಕಾಡೊಳಗಿನ ಕಂದಮೂಲಗಳು, ಅರೆಬೆತ್ತಲು ಮತ್ತು ಅಸಹಜ ಸಾವುಗಳು ಅವರ ಜನ್ಮಾಂತರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಪಾಪಗಳಿಂದಾಗಿ ಅವರಿಗೆ ಲಭಿಸುತ್ತಿವೆ. ಇನ್ನು ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಹುಟ್ಟು ಕಳ್ಳರು, ದರೋಡೆಕೋರರು ಮತ್ತು ಕೊಲೆಗಡುಕರು. ಇಂತಹ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಪಾರಂಪರಿಕ ನಿಯಮಗಳ ಮೂಲಕ ನಿಯಂತ್ರಿಸಬೇಕು. ಜೊತೆಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಅವರು ಯಾವುದೇ ಕಠಿಣ ಶಿಕ್ಷೆಗೆ ಅರ್ಹರು ಎಂದು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತವೆ. ಹೀಗೆ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಅಕ್ಷರಶಃ ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗಿಂತಲೂ ಹೀನ ಬದುಕನ್ನು ಬದುಕುತ್ತಿವೆ. ತಾವು ಮಾತ್ರ ನಾಗರಿಕರು. ತಮ್ಮ ಸುಖಕ್ಕಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಹೀನ ಕೃತ್ಯವೆಸಗಿ ಪರಂಪರೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಅನುಕೂಲ ಈ ದೇಶದ ನಾಗರಿಕರಿಗಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ಜತನದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದ ನಾಗರೀಕತೆಯ ವಾರಸುದಾರರು. "ಈ ನಾಗರಿಕತೆ, ಅದರ ಸೆರಗಿನಲ್ಲೇ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಆದಿಮ ಜನಾಂಗದ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಮಿಲಿಯ ಜನಕ್ಕೆ ಏನನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು? ತನ್ನ ನಡುವಿನಲ್ಲೇ ಬದುಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಐದು ಮಿಲಿಯ ಅಪರಾಧಿ ಜನಾಂಗದವರಿಗೆ ಏನನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು? ತನ್ನ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ತನ್ನನ್ನು ಸೇವಿಸಿ ಪೋಷಿಸಲು ನೇಮಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಐವತ್ತು ಮಿಲಿಯ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಈ ನಾಗರೀಕತೆ ಏನನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿತು? ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ಆವಾರದೊಳಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನೂ ಮಾಡದಿರುವ ಈ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆದಿಮ ಜನಾಂಗದವರು ಏನೆಂದಾರು?"[೩] ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮೆದುರಿಗೆ, ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದಕರು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ತಮ್ಮ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಕುರಿತು ಕಿರುಚಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ "ಈ ನಾಗರಿಕತೆ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದದ್ದು ಹಾಗೂ ಎಷ್ಟು ದೀರ್ಘ ಬಾಳಿತು ಎನ್ನುವುದರಲ್ಲಿ ಅದರ ಮೌಲ್ಯ ಎಷ್ಟು? ದೀರ್ಘಕಾಲ ಬಾಳಿದ್ದರೆ ಯಾವ ಕಾರಣದಿಂದ ಬಾಳಿತು ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ"[೪] ಎಂದು ತಿರುಗೇಟು ನೀಡುತ್ತಾರೆ. ತಮ್ಮವರಲ್ಲದವರಿಂದ ಮುಟ್ಟಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಪಾಪವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸುವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಜೀವನ ವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಮಾನವೀಯ ಸಂವೇದನೆಗಳಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ? ಕಾಡಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದು ಗಡ್ಡೆಗೆಣಸು ತಿನ್ನುತ್ತ ಬದುಕುವ ಜನರು ತನ್ನ ಸಮಾಜದ ಸೆರಗಂಚಲ್ಲಿಯೇ ಬದುಕುತ್ತಿರುವಾಗ, ತಾವು ಜೀವಿಸಲೋಸುಗ ಅಪರಾಧಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಯನ್ನಾಗಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳು ಬದುಕಲು ಸಂಘರ್ಷ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಧರ್ಮಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ತಾವೇ ಪರಾಕು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಜನರನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕೆಂಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳು, ಅಪರಾಧಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕೆಲವು ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಸಮಸ್ಯೆ 'ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ' ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬಲವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಕಾರಣಗಳು ಹೀಗಿವೆ. ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು 'ಸ್ಪೃಶ್ಯ', ಆದರೆ ಹೊಲೆ ಮಾದಿಗರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು. ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ರಿಯಾಯಿತಿಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕೆಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಸ್ವತಃ ತಾವೇ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಹೊಲೆಯರು ಮತ್ತು ಮಾದಿಗರನ್ನು ಹಲವು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೆಂದೇ ಭಾವಿಸುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ "ಈ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಅನಾಗರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಲು ಹಿಂದುವಿನ ಜಾತಿಯೊಂದೇ ಕಾರಣ. ತಮ್ಮ ನಾಗರೀಕತೆಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಅನಾಗರಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿಡಲು ಹಿಂದುಗಳಿಗೆ ನಾಚಿಕೆಯಾಗಲಿ, ಪಶ್ಚಾತ್ತಾಪವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ."[೫೫] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನಿಷ್ಟಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಹುರಿಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮಣಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಒಬ್ಬ ಆದಿವಾಸಿ ಮತ್ತು ಒಬ್ಬ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನ ನಡುವೆ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ತೆಳುವಾದ, ಆದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣುವ ಗೆರೆಯೊಂದನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಎಳೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಿಗಿಂತ ಆದಿವಾಸಿಯು ಹಿಂದುಳಿದಿದ್ದರೂ, ಅವನು ಸ್ಪೃಶ್ಯನಾಗಿರುವ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಇದೆ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕಕರ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಭಾರತ ಸಮಾಜದ ಸಂರಚನೆ ಶ್ರೇಣೀಕೃತಗೊಂಡದ್ದೇ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಷಮತೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಿಗೆ ಎಲ್ಲೆಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ರಾಜಕೀಯ ಅಧಿಕಾರಗಳಿಲ್ಲವೋ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಂತೆಯೇ ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಸನಾತನ ಆರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳೂ ಸಮಾನ ದುಃಖಿಗಳೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ಈ ಬಗೆಯ ಸನಾತನ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡುವಾಗ ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ನೊಂದ ಎಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಒಗ್ಗೂಡಿಸ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಯೊಬ್ಬ ಸ್ಪೃಶ್ಯನಾದ ಒಂದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಇಂಡಿಯಾದಲ್ಲಿನ ಅಸಮಾನತೆಯಲ್ಲಿ ಆತನಿಗೆ ಭಾರೀ ರಿಯಾಯತಿಗಳೇನೂ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನಷ್ಟೇ ಆದಿವಾಸಿಯೊಬ್ಬ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ಮತ್ತು ಆರ್ಥಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ತುಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಈ ದೇಶ ಸಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅಸಮಾನತೆಗಳಿಂದ ನೊಂದವರೇ ಆಗಿದ್ದಾರೆ. ಇಂಡಿಯಾದ ಅಮಾನವೀಯ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡುವ ಹೀನ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಧ್ವಂಸ ಮಾಡಬೇಕಾದಾ

ಗೆಲ್ಲ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಜೊತೆ ಎಲ್ಲ ಶೋಷಿತರು ಕೈ ಜೋಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಿದೆ ಎಂದಾದರೆ ಅದು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ. ಹೀಗೆ ಜೀವಂತವಿರುವ ಅಸಮಾನತೆಯನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ಸನಾತನ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ವಿಷಮತೆಯನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಶಕ್ತಿಶಾಲಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿಲುವುಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ದುರ್ಬಲ ಕರ್ಮಠ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ನಾಶ ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸುವ ಶೋಷಿತರಲ್ಲಿ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಕೃತಕ ಕಂದಕಗಳಿವೆ. ಈ ಕಂದಕಗಳು ದುರ್ಬಲವಾಗಿದ್ದರೂ, ಈ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಶೋಷಿತರೆಲ್ಲ ಒಂದೆಡೆ ಒಗ್ಗೂಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗೆ ಈ ಕಂದಕಗಳು ಅಡ್ಡಿ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ದುರ್ಬಲ ಕರ್ಮಠ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಅಗಾಧ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಲೇ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ನಮ್ಮನ್ನು ನಾವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ವಿಫಲರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಇಂಡಿಯಾದ ಶೋಷಿತರ ಅನೈಕ್ಯತೆಯಿಂದ ಈ ದೇಶದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯತೆ ಕೊಬ್ಬುತ್ತಲೇ ಹೋಗಿದೆ. ಸಮಾನ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ತುಳಿಯಲ್ಪಟ್ಟವರು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಐಕ್ಯತೆ ಸಾಧಿಸದೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದು ಮಾಡಿ ಪಲ್ಲಟಗೊಳ್ಳುವುದು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಅನೂಚಾನವಾಗಿ ನಡೆದುಬಂದಿದೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಕ್ಷಣೆ ಮತ್ತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್

ಈ ಮೊದಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಸಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪಂಡಿತರು ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೇ ಹೊಗಳಿದರೂ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅದನ್ನು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ವೈವಿಧ್ಯತೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜ ಮುಂದುವರಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಅಸಮಾನತೆಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹೇಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನದುದ್ದಕ್ಕೂ ವಿರೋಧಿಸಿದರು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ಮೌಲ್ಯವೇನಲ್ಲ ಎಂಬ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವೇ ಇಲ್ಲದ ಅಸಹಾಯಕ ಸಮುದಾಯವೊಂದು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟನ್ನೇ ದ್ವೇಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಈ ದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮತ್ತು ಯಾರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಉಳಿಯಬೇಕು? ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಪ್ರಶ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನುಷ್ಯನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಉದಾತ್ತತೆಯ ಅನಾವರಣವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವ ಈ ಸಾಮಾಜಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವ ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪಗೊಂಡಿರಲು ಸಾಧ್ಯ? ಅದರಲ್ಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ತಲೆಮಾರು ಹೆಮ್ಮೆಪಡಬಹುದಾದ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಸಂಗತಿ ಅವನಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂತಾಗಲು ಈ ಶ್ರೇಣೀಕೃತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆಯೇ? ತನ್ನ ಬದುಕನ್ನೇ ದ್ವೇಷಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಅವನ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಯಾಕಾಗಿ ಸಂರಕ್ಷಿಸಲ್ಪಡಬೇಕು? ಹಿಂದೂಧರ್ಮದಿಂದ

ನೇರವಾಗಿ ಲಾಭ ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಜನ, ತಮ್ಮ ಸೇವೆ ಮಾಡಲೆಂದೇ ಹುಟ್ಟಿರುವ ನಿಕೃಷ್ಟರ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲಬಲ್ಲ ಯಾವ ಅಂಶಗಳೂ ರೂಪುಗೊಳ್ಳದಂತೆ ನಾಶ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಯಾವ ಶೋಷಿತನೂ ತನ್ನ ವರ್ತಮಾನದ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕ ಬದುಕನ್ನು ಯಾವತ್ತಿಗೂ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳ ಕೂಡದು. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕು 'ನಾಗರಿಕರಿಗೆ' ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿ, ಸುಂದರವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದು ಆದರೆ, ಅವರು ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸುವ ಕಷ್ಟಗಳಿಗೆ ಅವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದಿಗೂ ನೆರವಾಗಲಾರದು. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೆಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ನಡುವೆ ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳುವಂತಹದ್ದು. ಅದು ಮಾನವ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಅಮೂರ್ತ ಸಂಗತಿ ಮಾತ್ರ. ಹಸಿವಿನಿಂದ ನರಳುವುದು, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಅವಮಾನಕ್ಕೀಡಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಸಮುದಾಯದ ಆತ್ಮಪ್ರಯ್ಯಯವನ್ನೆ ನಾಶಮಾಡುವ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎನ್ನುವುದಾದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅದು ಉಳಿಯಕೂಡದು, ಅದು ನಾಶಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದದ್ದು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ರಕ್ಷಿಸುವ' ಆವತ್ತಿನ ನೆಹರುವಿನ ಚಿಂತನೆಗೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದರು.

ನೆಹರು ಈ ದೇಶದ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಮತ್ತು ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕಲೆ, ನೃತ್ಯಗಳನ್ನು ಕಂಡು ವಿಸ್ಮಯಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ರೋಮಾಂಚನಗೊಂಡು, ಮೈತುಂಬಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸಭೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಭಾಷಣ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗಾಗಿ ನೆಹರು ರೂಪಿಸಿದ ಪಂಚಶೀಲ ತತ್ವಗಳಲ್ಲೂ ಸಹ ಈ 'ರಕ್ಷಿಸುವ' ಮನೋಧರ್ಮ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ನೆಹರು ಯುರೋಪಿನ ಮನೋಭಾವ ದವರಾದರೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಶ್ರೇಣೀಕರಣದ ಕಟ್ಟ ಕಡೆಯ ಮನುಷ್ಯ. ಈ ದೇಶದ ಭಾರೀ ಶ್ರೀಮಂತರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ನೆಹರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ದೇಶದ ಹತಭಾಗ್ಯರ ಪ್ರತಿನಿಧಿ. ನೆಹರುವಿನದು ಉದಾರವಾದಿ ವಿಶಾಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರದು ದಂಗೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸಕೀಲ ದೃಷ್ಟಿಕೋನ. ಯುರೋಪಿನ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರದ ಚಿಂತನೆಗಳಿಂದ ನೆಹರು ಪ್ರಭಾವಿತರಾಗಿದ್ದರೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ದೇಶದ ನೊಂದವರ ಬವಣೆಗಳಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡವರಾಗಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ, ಭಾರತದ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ನೆಹರುವಿಗೆ ರೋಮಾಂಚನ ಹುಟ್ಟಿಸಿದರೆ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರಲ್ಲಿ ರೋಷವನ್ನು ಚಿಮ್ಮಿಸುತ್ತಿತ್ತು.

ಹಳ್ಳಿಗಳು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳ್ಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿನ ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತೆ ಜೀವ ಪಡೆದು ಭಾರೀ ಯಂತ್ರಗಳ ರಾಕ್ಷಸ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಭಾರತವನ್ನು ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ತಡೆಯಬೇಕು ಎಂದು ಗಾಂಧೀಜಿ ನಂಬಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಗೆ ಹಳ್ಳಿಗಳು, ಫ್ಯೂಡಲಿಸಂನ್ನು ಪೋಷಿಸುವ ವೇದಿಕೆಗಳಂತೆಯೇ ಗೋಚರಿಸಿದವು. ಹಳ್ಳಿಯೊಂದು ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸ್ವಯಂಪೂರ್ಣತೆಯೊಂದಿಗೆ, ಈ ದೇಶದ ಸನಾತನ ಕ್ರೌರ್ಯವನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಆಚರಣೆಗೆ ತರುವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟಕ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಪಾರಂಪರಿಕ ಕುಲಕಸಬುಗಳು ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದು ಕರೆಕೊಡುವ

ಗಾಂಧೀಜಿಯವರಿಗೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ "ಕುಲವೃತ್ತಿ ತನ್ನ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಒಗ್ಗದೆ ಇದ್ದಾಗ ಕೂಡ, ಅದು ಈಗ ಲಾಭದಾಯಕವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದಾಗ ಕೂಡ ಅದನ್ನು ಕೈಗೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಸ ಬೇಕೇ? ತಮ್ಮ ಕುಲವೃತ್ತಿ ಅನೈತಿಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಕೂಡ ಅಂಥವರು ಅದರಿಂದಲೇ ಉಪಜೀವಿಸಬೇಕೇ? ಪ್ರತಿಯೊಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಕುಲವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಕೈಗೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ತಲೆಹಿಡುಕನ ವಂಶದವರು ತಲೆಹಿಡುಕರಾಗಿಯೇ ಬದುಕತಕ್ಕದ್ದು. ಮತ್ತು ವೇಶ್ಯೆಯ ಮೊಮ್ಮಗಳು ವೇಶ್ಯೆಯೇ ಆಗಿರತಕ್ಕದ್ದು ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮ ತತ್ವದ ಮೇರೆಗೆ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿ ಬರುವ ನಿರ್ಣಯವನ್ನು ಮಹಾತ್ಮರು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವರೇ? ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಕುಲವೃತ್ತಿಯ ಆದರ್ಶವು ಅವ್ಯವಹಾರ್ಯವೂ ಆಗಿರುವುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲದೆ, ನೈತಿಕವಾಗಿ ಅಸಮರ್ಥನೀಯವೂ ಆಗಿದೆ"[೬] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. 'ಮಹಾತ್ಮರಿಗೆ ಒಂದು ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರ' ಎಂಬ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರ ಸುದೀರ್ಘ ಲೇಖನದಲ್ಲಿನ ವೈಚಾರಿಕ ಆವೇಶ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರ ಉದಾರವಾದಿ ಮಾನವತಾವಾದವನ್ನು ಕೊಚ್ಚಿ ಹರಿದಿದೆ. ಸಮುದಾಯವೊಂದು ರೂಢಿಸಿ ಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯು ಅದರ ಉತ್ಪಾದಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಂದಾಗಿಯೇ ರೂಪು ಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಯಾವತ್ತೂ ಸೃಜನಶೀಲ ಶ್ರಮಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ವಾದೀ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಮೀಮಾಂಸೆಯ ಮೂಲಕ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂಬುದು ಮನುಷ್ಯನ ದುಡಿಮೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು, ಪರಂಪರೆಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಕುಲಕಸಬುಗಳು ಉಳಿಯಬೇಕೆಂದರೆ, ಸನಾತನ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮತ್ತು ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳು ಯಾವ ಬದಲಾವಣೆಗೂ ಒಳಗಾಗದೆ ಉಳಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಪರಂಪರೆಯು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ವರ್ಣಶ್ರೇಣಿಯೂ ಮತ್ತೆ ಅದರ ಹೇಯ ಕ್ರೌರ್ಯಗಳೂ ಜೀವಂತ ವಾಗಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು 'ರಕ್ಷಿಸುವ' ತರ್ಕ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಎಲ್ಲ ಮೂರ್ತ ಸತ್ಯಗಳನ್ನು ಅರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಈ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅಧಿಕಾರ ಗಳನ್ನು, ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಹೊಂದದ ಮತ್ತು ಆತ್ಮಪ್ರತ್ಯಯವನ್ನೇ ನಾಶಮಾಡಿಕೊಂಡು ಪರಂಪರೆಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಿತ್ಯ ಅವಮಾನಿತನಾಗುವ ಯಾವ ಮನುಷ್ಯನೂ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ 'ಉಳಿಯಲಿ' ಎಂದು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ರಕ್ಷಿಸುವ' ಧೋರಣೆಯ ಪಂಡಿತರ ತರ್ಕಗಳನ್ನು ಸ್ಫೋಟಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಇನ್ನು ಮತಾಂತರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ನಿಲುವು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಚಿರಪರಿಚಿತವಾದದ್ದೇ ಆಗಿದೆ. ಸ್ವತಃ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡವರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಯಾವತ್ತೂ ಮತಾಂತರದ ಪರವಾಗಿಯೇ ಇದ್ದವರು. ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿನ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿನ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನು ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಚರ್ಚ್‌ಗಳು ಮತಾಂತರಗೊಳಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಮುಗ್ಧ ಜನರಿಗೆ ಅನೇಕ ಆಮಿಷ ಗಳನ್ನು ಒಡ್ಡಿ ಅವರನ್ನು ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಧರ್ಮಾಂತರಗೊಳಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಕೆಲವು ಕಡೆ

ಮತಾಂತರ ಬಲಪ್ರಯೋಗದ ಮೂಲಕ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಮತ್ತು ಭಾರತ ದೇಶದ ಬಡವರ ಅಸಹಾಯಕತೆಯನ್ನೇ ಬಂಡವಾಳ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಿಶನರಿಗಳು ಅವರನ್ನು ಮತಾಂತರ ಗೊಳಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಆರೋಪಗಳು ಅಂದೂ ಇದ್ದವು. ಈವತ್ತೂ ಸಹ ಸಂಘ ಪರಿವಾರ ಇವೇ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕಿರಿಚುತ್ತಿದೆ. ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ನೆಹರು ಸಹ ಇದೇ ಬಗೆಯ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದವರು. ಮತಾಂತರ ಮುಂದುವರೆದರೆ ಮುಂದೊಂದು ದಿನ ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ಇಲ್ಲವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಗಾಂಧೀಜಿ ಆತಂಕಪಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, “ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಸದಾ ಉಳಿಯುವುದೇ ಆದರೆ, ನಾನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ನಾಶವಾಗಲೆಂದು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ”[೭] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್. ಮನುಷ್ಯನ ಸೃಜನಶೀಲತೆಯ ಅನಾವರಣವನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾನವಪ್ರೇಮವನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬದುಕುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವೆಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಯಾವತ್ತೋ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕಾಗಿ “ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಇಸ್ಲಾಂ ಅಥವಾ ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡರೂ ನಾನು ನಿಷೇಧಿಸಲಾರೆ. ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ಒಡೆದು ಹಳ್ಳಿ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಾಗುವುದಕ್ಕಿಂತ ಇದನ್ನೇ ನಾನು ಸಹಿಸಿಯೇನು”[೮] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಮತಾಂತರ ಒಂದು ಜನತಾಂತ್ರಿಕ ಆಶಯವಾಗಿದ್ದು, ಯಾವೊಬ್ಬ ಪ್ರಜೆಯೂ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ಧರ್ಮವನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ಸರ್ವಸ್ವತಂತ್ರನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಜೀವಮಾನದ ಇಷ್ಟಗಳು ಮತ್ತು ತನ್ನ ಅಂತರಂಗ ವಿಕಸಿಸಲು ಆಸ್ಪದ ಕೊಡುವ ಯಾವುದೇ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ವಲಯವನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಬಗೆಯ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹುಟ್ಟುತ್ತಲೇ ಪಡೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮತಾಂತರಗೊಳ್ಳುವ ಭಾರತದ ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲಲು ಹಂಬಲಿಸುತ್ತಿವೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಹಂಬಲಗಳು ಕೇವಲ ಒಪ್ಪತ್ತಿನ ಹಸಿವೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಹುಟ್ಟುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಕಾಲ ತನ್ನ ಅಂತಂರಂಗವನ್ನು ಬಚ್ಚಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಜನತೆಯ ಸೃಜನಶೀಲ ಆಧ್ಯಾತ್ಮ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳುವ ಸಲುವಾಗಿ ಈ ಬಗೆಯ ಹಂಬಲಗಳು ಹುಟ್ಟುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. “ಮತಾಂತರದ ವಾದವಿವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವನೇ ಒಬ್ಬ ಹಿಂದೂ ಕೂಡ, ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಾವ ದೋಷವಿದೆ ಎಂದು ಸಿದ್ಧ ಮಾಡಿ ತೋರಿಸಲು ಯಾವ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರನ್ನೂ ಆಹ್ವಾನಿಸಿಲ್ಲ”[೯] ಏಕೆಂದರೆ ಅಮಾನವೀಯತೆಯೇ ಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿರುವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಗೆ ಮತ್ತು ಸಂವಾದಕ್ಕೆ ಯಾವತ್ತೂ ಅವಕಾಶಗಳಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಆವೇಶಗಳು ಮಾನವೀಯತೆಯನ್ನು ತುಳಿದು ಮುನ್ನುಗ್ಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ “ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಎರಡು ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮೊದಲನೆಯದು, ಸಾಮಾಜಿಕನ್ಯಾಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸುವಲ್ಲಿ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವು ಸಮರ್ಥವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದೇ ತಪ್ಪು. ಅಂಥ ಕೆಲಸವನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ಇಸ್ಲಾಂ ಧರ್ಮ, ಕ್ರೈಸ್ತ ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಗಳು ಮಾಡಬಲ್ಲವು”[೧೦] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ ಭಾರತದಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚ್‌ಗಳ

ಸೇವೆಯನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಶ್ಲಾಘಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಳಜಾತಿಯವರನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದರೆ ಅಸಹ್ಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪರಂಪರೆಯ ಗಾಯಗಳಿಗೆ ಮುಲಾಮು ಹಚ್ಚಿದ್ದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಮಿಷನರಿಗಳು. ಸಿಡಬು ಮತ್ತು ಪ್ಲೇಗ್ ಬಂದು ಹುಳ್ಳಿಗಳಂತೆ ಜನರು ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದಾಗ, ಘಾಸಿಕೊಂಡ ಅಂತಃಕರಣದ ಮೂಲಕ ಇಂಡಿಯಾದ ಹತಭಾಗ್ಯ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಔಷಧಿ ಕೊಟ್ಟು ಸಾಂತ್ವಾನ ನೀಡಿದ್ದು ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ ಪಾದ್ರಿಗಳು. "ಕ್ರೈಸ್ತ ಧರ್ಮ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ದೀನದಲಿತರಿಗಾಗಿ, ಕಷ್ಟ ಜೀವಿಗಳಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಿರುವ ಸೇವೆ ಅವರ ಧರ್ಮದ ಅಗತ್ಯ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ನಂಬಲು ಯಾಕೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ? ಇಂತಹ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯಿಂದಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಕ್ರೈಸ್ತಧರ್ಮದಿಂದ ಆಕರ್ಷಿತನಾದರೆ ಅದು ತಪ್ಪೇ"[೧೧] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಮಾನವೀಯ ಸಮಾಜ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಮಾನವಪ್ರೇಮ ಅನಾವರಣಗೊಳ್ಳಲು ತಾಯ್ತನದ ಧರ್ಮವೊಂದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅವಶ್ಯ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಂಬಿದ್ದರು. ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಅವರು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮವನ್ನು ಎದುರು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಜಗಳ ಮಾಡುವ ಯಾವ ಸಂದರ್ಭಗಳನ್ನೂ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ನ್ಯಾಯಕ್ಕೆ ಎಂದೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಬಲವಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದರು.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತ ಅಂಬೇಡರ್ ನಿಲುವುಗಳು

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವಾಗ, ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಚಿಂತಕರಾದ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ನೆಹರುವಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಗುಡಿಕೈಗಾರಿಕೆಗಳು ಉಳಿಯಬೇಕು, ಹಳ್ಳಿಗಳನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಗಾಂಧೀಜಿ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದದ್ದು, ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎನ್ನುವ ನೆಹರು ಅವರ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ 'ರಕ್ಷಿಸುವ' ಉದಾರವಾದಿ ಮನೋಭಾವವಿದೆ. ಸಮಾಜದ 'ಅತ್ಯುತ್ತಮ' ಎನ್ನುವ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಪಂಜರದ ವಸ್ತುವಾಗಿಸಿ ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವ ಉಮೇದು ಇವರಲ್ಲಿ ಜಾಗ್ರತವಾಗಿದೆ. ಈ ಬಗೆಯ 'ರಕ್ಷಿಸುವ' ಮನಸ್ಥಿತಿ, ಸಮುದಾಯವೊಂದರ ಚಲನಶೀಲತೆಯನ್ನು ಆಳದಲ್ಲಿ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುಸಂಗ್ರಹಾಲಯದ ಮನಸ್ಥಿತಿ ಮೂಲತಃ ಯುರೋಪಿನದ್ದು. ಅದು ಬದುಕಿನ ಸೃಜನಶೀಲ ಗುಣವನ್ನೇ ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತದೆ. ಜೀವಂತ ಮನುಷ್ಯ ಹಸಿದಿದ್ದರೂ ಸಹ, ಅವನು ತನ್ನ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯನ್ನು 'ಉಳಿಸಿ'ಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ 'ಮ್ಯೂಸಿಯಂ' ವಾದಿಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯೊಂದನ್ನು ಯಾರೂ ರಕ್ಷಿಸಬೇಕಿಲ್ಲ. 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'ಯೊಂದು ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಮಾನವೀಯ ಸತ್ವವನ್ನು ಹೀರಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದರೆ ಅದು ತಾನಾಗಿಯೇ ತನ್ನನ್ನು

ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕೇವಲ ಭಾರತದ ವೈವಿಧ್ಯತೆ ಉಳಿಯುವ ಸಲುವಾಗಿಯೇ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿರಕೂಡದು. ಅವರು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಹೊಂದಬೇಕಾದರೆ, ಕಾಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಬರಬೇಕು ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಅವರು ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಉಳಿದಿರಲು ನಿರ್ಧರಿಸಿರುವುದು. ಆದರೆ, ಒಮ್ಮೆ ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾಡಿನ ಮೂಲೆಗಳಿಂದ ಹೊರ ಬಂದು ನಾಗರಿಕತೆಯಲ್ಲಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳತೊಡಗಿದರೆ ಅವರ ಪ್ರಗತಿಯ ಹಾದಿಯಲ್ಲಿ ಕಂಟಕವಿರಲಾರದು"[೧೨] ಈ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ನಿಲುವುಗಳನ್ನು ಬದಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಮತ್ತು ಜಗತ್ತಿನ ವೇಗದ ಲಯಗಳಿಗೆ ತಕ್ಕಂತೆ ತಮ್ಮನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಬೇಕು. ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಬದುಕಿ ತಮ್ಮನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡಿದರೆ, ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಅವರು ಬದುಕಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರು ತಮ್ಮ ಬದುಕನ್ನು ಉತ್ತಮಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶ ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕುವುದಿಲ್ಲ. "ಆದಿಮ ಜನಾಂಗಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯಿರುವುದು ಭೌಗೋಳಿಕ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಉತ್ತಮಗೊಳ್ಳಲು ಬೇಕಾದ ಸದವಕಾಶಗಳನ್ನು ತಾವು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಹಂಬಲವೇ ಹುಟ್ಟದಿರುವ ಜಡತೆಯಲ್ಲಿ"[೧೩] ಈ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಹಿನಿಯ ಭಾಗವಾಗುವುದು ಮತ್ತು ಜನತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತ ಮತ್ತು ಅವರು ಬಯಸುವ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಆಡಳಿತ ಪ್ರಾಂತಗಳ ಕುರಿತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ವೈರುಧ್ಯಮಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಅತ್ಯಂತ ಬಲಿಷ್ಠ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರವಿರುವ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಸಂಯುಕ್ತ ರಾಜ್ಯಗಳ ಒಕ್ಕೂಟ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಂತ ಬಲಿಷ್ಠವಾದ ಕೇಂದ್ರ ಸರಕಾರವಿರುವುದು ಅವಶ್ಯ ಎಂಬುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ. ಅಲ್ಲದೆ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಏಕಭಾಷಾ ಸೂತ್ರ ಅಳವಡಿಸಿ, ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಹಿಂದಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೆನ್ನುತ್ತಾರೆ. "ಭಾಷಾವಾರು ತತ್ವದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಪ್ರಾಂತಗಳು ಪುನಃ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಬೇಕೆನ್ನುವ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಅಂಗೀಕರಿಸುವಾಗ, ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿರುವ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಂತಗಳ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆ ಆಗಬೇಕೆಂದು ಭಾರತದ ಸಂವಿಧಾನದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸಬೇಕು. ಕೇವಲ ಈ ಭೂಮಿಕೆಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ನಾನು ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತಗಳ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತೇನೆ"[೧೪] ಈ ಬಗೆಯ ಅವರ ನಿಲುವನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಹೀಗೆ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಮಾತಾಡುವ ಜನ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯನ್ನು ಬಯಸಿದರೆ ಭಾರತ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರವಾಗಿ ಉಳಿಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಜೊತೆಗೆ ಅನೇಕ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಒಂದು ರಾಷ್ಟ್ರದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆಗಳ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡ ಯುರೋಪಿನ ದೇಶಗಳು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಂದಾಗಿ ಎರಡು ಜಾಗತಿಕ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದವು. ಅಲ್ಲದೆ ಜಗತ್ತಿನಾದ್ಯಂತ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಘರ್ಷಗಳಿಗೆ ಈ ದೇಶಗಳು ಕಾರಣವಾಗಿವೆ. ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತಗಳ ಅನನ್ಯತೆಗಳು ಅಪಾಯಕಾರಿಯೂ ಆಗಬಲ್ಲವು ಎಂಬುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಆದರೆ ಇವರೇ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ, "ಪ್ರಾಂತ್ಯಗಳು ವಿಶಿಷ್ಟ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಬೆಳೆಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವುಗಳಿಗೆ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಇರಬೇಕು"[೧೫] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ಹೋರಾಟ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಹಕ್ಕೊತ್ತಾಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಭಾರತದೇಶದಿಂದ ದೂರ ಸರಿದಿದ್ದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಭಾರತ ಒಕ್ಕೂಟದಲ್ಲಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಆಡಳಿತದ ಬೇಡಿಕೆಗಳನ್ನು ಸರ್ಕಾರದ ಮುಂದಿಟ್ಟವು. ಈಶಾನ್ಯ ಭಾರತದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು, ಬಿಹಾರ್, ಪಶ್ಚಿಮ ಬಂಗಾಳ, ಅಸ್ಸಾಂ ಮತ್ತು ದಂಡಕಾರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿರುವ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಈ ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಕುರಿತು ಚಳುವಳಿಗಳನ್ನೇ ರೂಪಿಸಿದರು. ಈ ಬಗೆಯ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ರಾಜ್ಯ ಮತ್ತು ಸ್ವಯಂಆಡಳಿತದ ಬೇಡಿಕೆಗಳ ಹಿಂದೆ ಅನೇಕ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳು ಅಡಗಿವೆ. ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರದ ಮತ್ತು ಭಾರತದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಆಕ್ರಮಣಗಳಿಂದ ದಿಕ್ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗಿದ್ದರು. ಅವರ ಕೃಷಿ ಭೂಮಿಗಳು ಎಸ್ಟೇಟುಗಳಾಗಿ, ವಾಣಿಜ್ಯ ಬೆಳೆಗಳನ್ನು ಬೆಳೆವ ಪ್ಲಾಂಟರುಗಳ ವಶವಾದವು. ಸಂತಾಲರು, ಜಾರ್ಖಂಡಿಗಳು, ಬೋಡೋಗಳು ಆರಂಭದಲ್ಲಿಯೇ ಕಂಪನಿ ಸರ್ಕಾರದ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾದರು. ಬಹಳ ಸಲ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಈ ಮುಖಾಮುಖಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಲ್ಪಟ್ಟರು. ವಸಾಹತು ಶಾಹಿಗೆ ವಸಾಹತು ರಾಷ್ಟ್ರಗಳ ಅಮಾಯಕ, ಮೂಕ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವುದು ಕಷ್ಟಕರ ಕೆಲಸವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಸಾಹತು ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಭಾಗದ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಪದೇ ಪದೇ ತಮ್ಮ ಪಾರಂಪರಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಟ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಬಂದರು. ಈ ಹೋರಾಟಗಳು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾ ನಂತರವೂ ಮುಂದುವರೆದವು. ಆದರೆ ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರವು ಸಹ ಈ ಜನತಂತ್ರ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ವಿದೇಶಿ ಏಜೆಂಟರ ಇಲ್ಲವೇ ಮಿಶಿನರಿಗಳ ಪಿತೂರಿ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿತು.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹೋರಾಟಗಳು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕಾರ್ಥಿಕ ನೆಲೆಗಳಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡಿವೆ ಎಂದು ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರ ನಾಯಕರು ಭಾವಿಸಲಿಲ್ಲ. 'ಸರ್ವಶಕ್ತ ಬೃಹತ್ ಭಾರತ' ಮಾತ್ರ ಅವರ ಪ್ರಧಾನ ಪರಿಗಣನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಭಾರತದ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಸಮಾಜವನ್ನು ಇನ್ನೂ

ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸಲು ಆದಿವಾಸಿಗಳು ಈ ದೇಶದ ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಆಸೆಯಾಗಿತ್ತು. ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಶಾಲೆ, ರಸ್ತೆಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟುಬಿಡೋಣ ಆದರೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತರಲೆ ಮಾಡದೆ ಭಾರತದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕು ಎಂಬುದು ಅವರ ವಾದವಾಗಿತ್ತು. ಸ್ವಯಂ ಆಡಳಿತದ ಹಕ್ಕನ್ನು ಒಂದು ಸಮುದಾಯ ಯಾಕಾಗಿ ಪದೇ ಪದೇ ತನ್ನ ಅಸ್ತಿತ್ವದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಮಂಡಿಸುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಮತ್ತು ನೆಹರು ಅವರ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಗೈರು ಹಾಜರಾಗಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹೋರಾಟಗಳು ದೇಶದ್ರೋಹಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಂದೇ ಸರಳೀಕರಿಸಿ ಅರ್ಥೈಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ತಮ್ಮ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಘಟಿತವಾದ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನೆಹರು ತಮ್ಮ ಅಮಿತ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದ ಭ್ರಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ಷುಲ್ಲಕವಾಗಿಯೇ ಕಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಬಗೆಯ ಅಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಜಕೀಯ ನಿಲುವು ನೆಹರು ಅವರ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಕುರಿತ ಚಿಂತನೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ನೆಹರು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾದಂತಿಲ್ಲ. ಅಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ ಮತ್ತು ಅಖಂಡ ಭಾರತದ ಕಲ್ಪನೆಗಳು ನೆಹರು ಅವರನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿವೆ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಮೂಲಭೂತ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ತರದೆ, ಅವರು ಅಖಂಡ ಭಾರತದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬದುಕಬೇಕೆಂಬ ಅವರ ಆಶಯವೇ ಅಪ್ಪಟ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಮೌಲ್ಯಗಳಿಂದ ಪ್ರೇರೇಪಿತವಾದದ್ದು. ದುಡಿವ ವರ್ಗಗಳ ಹಕ್ಕು ಬಾಧ್ಯತೆಗಳ ಕುರಿತು ಭಾರತದ ಆಡಳಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಯಾವತ್ತೂ ಕುರುಡಾಗಿ ಬೇಜವಾಬ್ದಾರಿಯ ದಾಪುಗಾಲನ್ನಿಡುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಒಂದು ಗಣರಾಜ್ಯವಾಗಿ, ಜಾತ್ಯಾತೀತ ನೆಲೆಗಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅನನ್ಯತೆಗಳನ್ನು, ಅವುಗಳ ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಮತ್ತು ದುರ್ಬಲ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ರಾಜಕೀಯಾರ್ಥಿಕ ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವ ಸದಾಶಯಗಳಿಂದ ರೂಪಗೊಂಡ ಸಂವಿಧಾನಕ್ಕೆ ವ್ಯತಿರಿಕ್ತವಾಗಿ ಭಾರತದ ಶಕ್ತಿ ರಾಜಕಾರಣ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಈ ದೇಶದ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮತ್ತು ಕೆಳವರ್ಗಗಳ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು, ಹುಸಿ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಕ್ಷುಲ್ಲಕವಾಗಿ ಕಂಡು, ಅವುಗಳನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನೆಹರುವಿನ ಕಾಲದಿಂದಲೇ ಪ್ರಾರಂಭವಾದವು. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ನೆಹರು ಸರ್ಕಾರದ ಸೈನ್ಯ ತೆಲಂಗಾಣದ ರೈತ ಹೋರಾಟವನ್ನು ಹಿಂಸಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದ್ದು. ಇದನ್ನು ನೆಹರುವಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ತಾತ್ವಿಕ ಮಿತಿಯೆಂದು ನೋಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಂದಿನ ಭಾರತದ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ ಊಳಿಗಮಾನ್ಯಶಾಹಿ ಆಶಯಗಳ ಭಾಗವಾಗಿ ಈ ರಾಜಕಾರಣವನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಅಂದಿನ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಇಂದು 'ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆ'ಯೆಂಬ ಭೂತವಾಗಿ ಭಾರತದ ಕೋಮು ಸಾಮರಸ್ಯವನ್ನು ಕದಡುತ್ತಿದೆ. ಭಾರತದ ಏಕರೂಪೀ ಸಮಾಜದ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿನ ವೈವಿಧ್ಯಮಯ ಜಗತ್ತುಗಳನ್ನು ಅದು ನಾಶ ಮಾಡುತ್ತಿದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನ ಗುಜರಾತ್ ಹತ್ಯಾಕಾಂಡದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಲು ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಘಪರಿವಾರ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಅಮಾಯಕ ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು. ಈ ಬಗೆಯ ಮತೀಯ ಅತಿರೇಕಗಳು ಯಾವ ತಾತ್ವಿಕ ನೆಲೆಯಿಲ್ಲದ ಹುಸಿರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಯಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವುದು. ನೆಹರು 'ಸರ್ವಶಕ್ತ ಭಾರತ'ವೆಂಬುದು ಕೇವಲ ಅಗಾಧ ರಾಷ್ಟ್ರಪ್ರೇಮದಿಂದ ಉದ್ಭವಿಸಬಲ್ಲದು, ಆ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ಈ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ 'ಆಂತರಿಕ ಏರುಪೇರುಗಳನ್ನು' ಎಲ್ಲರೂ ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಲುವನ್ನು ತಳೆದಿದ್ದರು. ಜೊತೆಗೆ ಆದಿವಾಸಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸಹಜ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟಗಳನ್ನು ಅರಾಜಕ ದೊಂಬಿಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿ, ಆದಿವಾಸಿಗಳನ್ನು ಉದ್ಧಾರ ಮಾಡುವ ಕೆಲವು ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸಹ ಈ ಬಗೆಯ ಹೋರಾಟಗಳ ಕುರಿತು ಗಂಭೀರ ದನಿ ಎತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದೆನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತಗಳ ಕುರಿತು ಅವರ ಒಟ್ಟು ಚಿಂತನೆಯು ಬೃಹತ್ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟಕಗಳು ಸಂಕರ ಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. "ಯಾವ ಪ್ರಾಂತವೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಏಕರೂಪವಿರುತ್ತದೆಯೋ ಅದುವೇ ನಿಜವಾದ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತವೆಂದು ನನಗನ್ನಿಸುತ್ತದೆ"[೧೬] ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಯಾವ ಪ್ರಾಂತಗಳೂ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಈ ಅಖಂಡ ಭಾರತದ ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ವಾದದ ಕಡೆಗೇ ಹೆಚ್ಚು ವಾಲುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತೆ ರಾಷ್ಟ್ರೀಯತೆಗಳ ಕುರಿತು ಕೆಲವು ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ಗೊಂದಲಕಾರಿ ನಿಲುವುಗಳೇ ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಇಡೀ ಭಾರತದ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆ ಹಿಂದಿಯಾಗಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಕುರಿತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತುಸು ಹೆಚ್ಚೆನ್ನಿಸುವಂತೆ ವಕಾಲತ್ತು ವಹಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಪ್ರಾಂತ ಭಾಷೆಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ, ಅಖಿಲಭಾರತದ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತದ ಮೇಲೆ ಹೇರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಲು ಏನೂ ಆತಂಕವಾಗದು. ಸರಕಾರಿ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆ ಯನ್ನು ಬಳಸಲಾಗುವುದು. ಉಳಿದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ, ಅಂದರೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಂತ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸಲು ಮಾರ್ಗ ಇನ್ನೂ ಮುಕ್ತವಿರುತ್ತದೆ. ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಬಳಸದ ಭಾಷೆಗಳ ನಡುವೆ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಸ್ಪರ್ಧೆ ನಡೆಯಬಹುದು. ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಹೊರಹಾಕಲು ಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆ ಪ್ರಾಂತಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊರಹಾಕುವಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮವಾದದ್ದು ಇನ್ನಾವುದೂ ಇಲ್ಲ"[೧೭] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರತ್ಯೇಕತೆಯ ಅಂತಿಮ ಗುರುತುಗಳ ಕುರಿತು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಗೆ ಅಂತಹ ಒಲವಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸುವ ಎಲ್ಲ ಗೆರೆಗಳೂ ಅಳಿಸಿಹೋಗಿ

ಅಖಂಡತೆ ನೆಲೆಸುವುದರಿಂದ ಈ ಸಮಾಜದ ಅಂಚಿನ ಸಮುದಾಯಗಳ ಸಂಕಟಗಳು ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತವೆ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ನಂಬುತ್ತಾರೆ.

ಕೊನೆಯ ಮಾತುಗಳು

ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತಮ್ಮ ಬರಹಗಳುದ್ದಕ್ಕೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ, ಶೋಷಿತ ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಈವತ್ತಿನ ಸ್ಥಿತಿಗೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿರುವ ಅಮಾನವೀಯ ವೈಚಾರಿಕತೆಯೇ ಕಾರಣ ಎಂಬುದನ್ನು ಸೂಕ್ತ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳ ಮೂಲಕ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತಮ್ಮ ಪ್ರಖರ ವೈಚಾರಿಕ ದಾಳಿಗೆ ತಕ್ಕುದಾದ ಸಾಕ್ಷಿಗಳನ್ನು ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಗಳ ಮೂಲಕವೇ ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಯಾವ ಧರ್ಮ ಪಂಡಿತನೂ ಎಂದಿಗೂ ಉತ್ತರಿಸಲಾರದ ಮಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಕೇಳಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಧರ್ಮವೆನ್ನುವುದು ಅಲೌಕಿಕ ಆಚರಣೆಗಳ, ಅರ್ಥವಾಗದ ಶ್ಲೋಕ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ, ಶೂನ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯವಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಅದು ಮನುಷ್ಯನ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮಾನವತೆಯ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು ಎಂಬುದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದದ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯವಾದ ತಿರುಳುಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ "ಧರ್ಮವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಬದುಕುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಈ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಲ್ಯಾಣ ಸಾಧನೆಯಾಗಿದೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಹಕ್ಕು ಇರಬೇಕಾದದು ಅಗತ್ಯ"[೧೮] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಾಯಶಃ ಆಧುನಿಕ ಜಗತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸದ್ದಿಲ್ಲದೆ ಹಿಂಸೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗುವ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಿಗೂ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಕೊಡುವ ಛಡಿ ಏಟು ಇದು.

ಹೀಗೆ ವರ್ತಮಾನದ ಶೋಷಿತ ವರ್ಗದವರ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರಿಗೆ ವಿಪುಲ ಪುರಾವೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾದದ್ದು ಸತ್ಯ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದದ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಇರುವುದೇ, ಅದು ಶೋಷಿತರ ವರ್ತಮಾನದ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಚಾರಿತ್ರಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಮತ್ತು ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವೆನ್ನುವ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿಯೇ ವಿಭಜಿಸಲ್ಪಟ್ಟ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಮಾಜದ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ರವರಷ್ಟು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ವಿವರಿಸಿದ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ, ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ವೈಚಾರಿಕ ನಡೆಗೆ ಇದೆ ಎಂದುಕೊಳ್ಳುವ ಧರ್ಮವೊಂದನ್ನು ಎದುರಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಗಟ್ಟಿದನಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮಾಡುತ್ತ ನಿರುತ್ತರಗೊಳಿಸಿದವರು ಸಹ ವಿರಳವೆ. ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಪರಂಪರೆಯ ಕುರಿತ ಈ ಬಗೆಯ ವೈಚಾರಿಕ ಪ್ರತಿರೋಧ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ವಾದದ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಹೇಗೋ ಅದರ ಮಿತಿಯೂ ಹೌದು. ಹೆಚ್ಚುಗಾರಿಕೆ ಯಾವುದೆಂದರೆ, ಪರಂಪರೆಯೊಂದರ ಭಾಗವಾಗಿ ಬದುಕುತ್ತಲೇ ಅದರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಅನ್ಯಾಯಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದು ಸೆಣೆಸಾಡಲು ಸಿದ್ಧವಾಗುವುದು. ಮತ್ತು ಈ ಬಗೆಯ ಸಿದ್ಧತೆಯು ವರ್ತಮಾನದ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ

ವೈರಿಯ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಅರಿಯದೆ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಲು ಪುರಾತನ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಮಾತ್ರ ವಿಪರ್ಯಾಸದ ಸಂಗತಿ.

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ವರ್ತಮಾನದ ಹಸಿವು ಮತ್ತು ಅಸಹಾಯಕತೆಗಳಿಗೆ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾರಣ ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಖರ ವೈಚಾರಿಕತೆ, ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಬದುಕಿನ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಿಗೆ ಮತ್ತದೇ ಧಾರ್ಮಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನೊಳಗೆ ಪರಿಹಾರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಪ್ರೇರೇಪಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ತಾನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಸಮುದಾಯದ ನಿಕೃಷ್ಟನ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯು ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹಾದು ಬಂದ ರೀತಿಯನ್ನು ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಚರಿತ್ರೆಯ ಆಯಾ ಕಾಲಘಟ್ಟದ ಉತ್ಪಾದನಾ ಸಂಬಂಧಗಳ ಕುರಿತು ವಿವರಿಸುವಾಗ ಮಾರ್ಕ್ಸ್‌ನ ಪರೋಕ್ಷ ಸಹಾಯ ಪಡೆಯುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಲೇ ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ನಿರುತ್ತರರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಅಮೂಲಾಗ್ರ ಬದಲಾವಣೆಯನ್ನು ಬಯಸಿದ್ದ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರ ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ್ದು ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರಗೊಂಡದ್ದು ಮೇಲಿನ ವಾದಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾಗಿದೆ. ವರ್ತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ದಲಿತರ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುವ ಯಾವ ಅವಮಾನಗಳನ್ನೂ ಸಹಿಸುವಂತವರಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ದಲಿತನೊಬ್ಬ ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಯಾವ ಘಟನೆಗಳೂ ಅವನ ನಿತ್ಯದ ಬದುಕಲ್ಲಿ ಸಂಭವಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ದಲಿತರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಘನತೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಯಾವ ಆರ್ಥಿಕ ಮೂಲಗಳೂ ಅವರಿಗೆ ದಕ್ಕುತ್ತಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಅರಿತವರಾಗಿದ್ದರು. ಹಳ್ಳಿಗಳು ಫ್ಯೂಡಲಿಸಂನ್ನು ಸಾಕುವ ಕಾರ್ಯಾಗಾರಗಳೆಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಆಧುನಿಕ ನಾಗರಿಕತೆಯನ್ನು ಮೋಹಿಸುವ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ಪ್ರಣೀತ ಉತ್ಪಾದನಾ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಶೋಷಿತರ ಬಿಡುಗಡೆಗೆ ದಾರಿಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆಧುನಿಕತೆಯೆಂಬುದು ಬಂಡವಾಳ ಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಉಪಉತ್ಪನ್ನ, ಈ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಅವಕಾಶಗಳು ಶೋಷಿತರಿಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗತವಾಗಿ ಸಿಗುತ್ತಿರುವ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಕೊಡುಗೆಗಳೆಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಭಾವಿಸುವುದು ಕಡಿಮೆ. ಹೀಗಿದ್ದ ದಲಿತರ ವರ್ತಮಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ಸಾಕಿಕೊಂಡು ಬಂದ 'ಪರಂಪರೆಯೇ' ಕಾರಣ ಎಂದು ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಭಾವಿಸಿದ್ದರು.

ಭಾರತದ ದಂಗೆಯ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ವೈಚಾರಿಕ ಚಳುವಳಿಗಳಿಗೆ ಮೊದಲು ಮುಖಾಮುಖಿ ಯಾಗುವುದು ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿನ ವಿಕಾರ ಆಕೃತಿಗಳು. ಆಧುನಿಕಪೂರ್ವ ಇಂಡಿಯಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಯು, ಬಂಡವಾಳಶಾಹಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿ ಬದಲಾಗುವ ಪರಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಬೇರೆಯದೇ ಆದ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತ ಅವಶ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ ಅವರ ಬದುಕಿನ ಕಡೆಯ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಸಂಸದೀಯ ಪ್ರಜಾಪ್ರಭುತ್ವ ಮತ್ತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಗಳನ್ನು ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಅವರ

ಆಯ್ಕೆಯು ಅವರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸಮರ್ಥಕರನ್ನು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಮಣಿಸಿತು. ಆದರೆ ಅವರು ನಂಬಿದ ರಾಜಕೀಯ ಸಿದ್ಧಾಂತವು ವರ್ತಮಾನದ, ಆಧುನಿಕ ತರಾವರಿ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸಲು ಮತ್ತು ಎಲ್ಲ ಶೋಷಿತರ ದನಿಗಳನ್ನು ಹುರಿಗೊಳಿಸಲು ವಿಫಲವಾಯಿತು. ಕಾರಣ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್‌ಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮೊದಲ ಶತ್ರುವಾಗಿದ್ದು ಹಿಂದೂಧರ್ಮ. ಆನಂತರ ಈ ಧರ್ಮವನ್ನು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಪೋಷಿಸಲು ಹೆಣಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಂಗ್ರೆಸ್ ಪಕ್ಷ ಮತ್ತು ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹಸುವಿನ ಮುಖವಾಡ ತೊಡಿಸಿ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಸಮರ್ಥಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಗಾಂಧೀಜಿಯವರು. ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಈ ಮೂರೂ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಜೀವಮಾನವಿಡೀ ಪ್ರತಿರೋಧಿಸುತ್ತಲೇ ಬಂದರು. ಅವರ ಬಹುಪಾಲು ಬರವಣಿಗೆಯನ್ನು ಈ ಮೂರು ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಕ್ರಮಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೫, ಪು -೧೯೬
೨. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೫, ಪು -೨೧೭
೩. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೫, ಪು -೨೧೦
೪. ಅದೇ ಪು -೨೦೭
೫. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೧, ಪು -೭೫
೬. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೧, ಪು -೧೨೭
೭. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೫, ಪು -೪೯೧
೮. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೫, ಪು -೪೯೧
೯. ಅದೇ ಪು -೫೩೮ -೫೩೯
೧೦. ಅದೇ ಪು -೫೪೯
೧೧. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೫, ಪು -೫೯೫
೧೨. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೫, ಪು -೨೧೮
೧೩. ಅದೇ ಪು -೨೧೯
೧೪. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೧, ಪು -೧೪೭
೧೫. ಅದೇ ಪು -೧೪೩
೧೬. ಅದೇ ಪು -೧೪೮
೧೭. ಅದೇ ಪು -೧೪೯
೧೮. ಡಾ. ಬಾಬಾಸೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಮತ್ತು ಭಾಷಣಗಳು ಸಂ -೫, ಪು -೫೪೫

ಬರಹಕ್ಕೆ ಪೂರಕವಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು

೧. *ಡಾ. ಬಾಬಾ ಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಭಾಷಣಗಳು* ಸಂಪುಟ-೧ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೦

೨. *ಡಾ. ಬಾಬಾ ಸಾಹೇಬ್ ಅಂಬೇಡ್ಕರ್ ಬರಹಗಳು ಭಾಷಣಗಳು* ಸಂಪುಟ-೫ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ನಿರ್ದೇಶನಾಲಯ ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೬

೩. *ನನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸಮಾಜವಾದ,* ಮೂಲ:ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧೀಜಿ ಅನು: ಸ್ವಾ ರಾ ಕುಲಕರ್ಣಿ, ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾಭವನ ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೮೭

೪. *ಹಿಂದ್ ಸ್ವರಾಜ್,* ಮಹಾತ್ಮಾ ಗಾಂಧೀಜಿ, ಕರ್ನಾಟಕ ಗಾಂಧೀ ಸ್ಮಾರಕ ನಿಧಿ ಬೆಂಗಳೂರು ೧೯೯೭

೫. *Jawaharalal Nehru, Tribes and Tribal policy* (Proceeding of a Seminar) Ed: K.S. Singh, Anthropological Sarvey of India, Calcutta - 1989

೬. *Jawaharalal Nehru's, Speechs*, Vol- 3- 1953-57, Publication Division, Ministry of Information and broadcasting Govt. of India 1955

೭. *Nehru : Tribal and Woman Welfare*, M.H. Gavit, Attar Chand, H.K. publishers and Distributers, New Delhi - 1989

೮. *Tribal World of Verrier Elwin* - An Autobiography, Oxford University, Third Editon, 1992

೯. *Savaging the civilized* - Ramachandra Guha (Oxford University Press, 2001)

೧೦. *Philanthropologist*, (selected writings of Verrier Elwin) Edited by Nari Rustomji, Oxford University, press, 2001

೧೩

ಮಲೇರು ಮತ್ತು ಮಾಲೇರು
ಕೆಲವು ಸಂದೇಹಗಳು ಮತ್ತು ಉತ್ತರಗಳು

ಕೆ.ಎಂ. ಮೇತ್ರಿ

(ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವ ಮಲೇರು ಮತ್ತು ಮಾಲೇರು ಎಂಬ ಸಮುದಾಯಗಳ ಚಹರೆಗಳ ಕುರಿತು ಎದ್ದಿರುವ ಸಂದೇಹಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರಗಳನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಸಮುದಾಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅನೇಕ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ತಲೆದೋರುತ್ತವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜನಗಣತಿ ಸರ್ವೆಗಳು ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಸಮುದಾಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಾಗ ಉಂಟಾಗಿರುವ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ನಿವಾರಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದೇ ಜಾತಿಯು ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ವಿವಿಧ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಈ ದೇಶದ ಕೆಳಜಾತಿಗಳ ಜನ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ನೊಂದಾಯಿಸಲೂ ಸಂಕೋಚಪಟ್ಟುಕೊಂಡಿವೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನದ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮನ್ನು ತಮಗಿಂತ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ತುಸು ಮೇಲಿರುವ ಜಾತಿಸಮುದಾಯಗಳ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ತಮ್ಮ ಹುಟ್ಟನ್ನೇ ಮರೆಮಾಡುವಂತಹ ಆತ್ಮದ್ವೇಷವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಅವಮಾನಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಲ್ಲಲು ಯತ್ನಿಸಿವೆ. ವಸಾಹತುಶಾಹಿ ಆಡಳಿತದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ದೇಶದ ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಅನೇಕ ಪರ್ಯಾಯ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲಕಾರಿಯಾಗಿ ನಮೂದಾಗಿಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಇನ್ನೂ ನಾವು ಪರಿಹರಿಸಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ.

ಸಂವಿಧಾನಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಯಾವಾಗ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ಸೌಲಭ್ಯಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗತೊಡಗಿದವೋ ಆಗ ಕೆಳಜಾತಿಗಳಿಗೆ,

ಕನಿಷ್ಠ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಸರಕಾರಿ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸುವ ಕಾಳಜಿ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು. ಅದು ಕೇವಲ ಸಂವಿಧಾನಬದ್ಧ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಸಂವಿಧಾನಬದ್ಧ ಸೌಲಭ್ಯಗಳೂ ಬೇಡ, ಈ ಜಾತಿಯ ಅವಮಾನವೂ ಬೇಡವೆಂದು ಮತಾಂತರಗೊಂಡ ಮತ್ತು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಿಕೊಂಡ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ನಮ್ಮ ಮುಂದಿವೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಪ್ರಯೋಜನವೂ ಕೆಲವು ಮೇಲ್ಜಾತಿಗಳಿಂದ ದುರುಪಯೋಗಕ್ಕೊಳಪಟ್ಟಿದೆ. ಯಾವುದೇ ಕ್ಷುಲ್ಲಕ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಮುಂದೊಡ್ಡಿ, ಮೀಸಲಾತಿಗೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅರ್ಹವಾಗಿರುವ ಜಾತಿಸಮುದಾಯಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಮೀಸಲಾತಿಯ ಪ್ರಯೋಜನಗಳನ್ನು ಅನೇಕ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಜನ ಪಡೆದ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಬೇಕಾದಷ್ಟಿವೆ.

ಆದರೆ ಈಗ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸ್ಥಿತಿ ಬದಲಾಗಿದೆ. ಕೆಳಜಾತಿಗಳು ಸಂವಿಧಾನಬದ್ಧ ಹಕ್ಕುಗಳಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ, ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಪುರಾಣೀಕರಿಸುತ್ತಾ ಅದನ್ನು ಉನ್ನತೀಕರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುವುದರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ, ಜಾತಿ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ತಮ್ಮ ಹಕ್ಕುಗಳ ಕುರಿತು ಗಟ್ಟಿ ದನಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಿವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಇಡೀ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂರಚನೆ ಅತ್ಯಂತ ಸಂಕೀರ್ಣವಾಗುತ್ತಾ, ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ಮಧ್ಯದ ಗೆರೆಗಳು ಬಲಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತಿವೆ. ಇದರ ಜೊತೆ ಒಳ ಮೀಸಲಾತಿಯ ಕೂಗು ಗಟ್ಟಿಯಾಗತೊಡಗಿದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನ ವರದಿಯು, ಎರಡು ಭಿನ್ನ ಜಾತಿಸಮುದಾಯಗಳ ಮಧ್ಯೆದ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಅತ್ಯಂತ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಸಮುದಾಯ ಇನ್ನೊಂದು ಸಮುದಾಯದ ಸಾಂವಿಧಾನಿಕ ಸೌಲಭ್ಯಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಜಾತಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿಬಿಡುತ್ತದೆ. ಮಲೇರು ಮತ್ತು ಮಾಲೇರು ಎಂಬ ಸಮುದಾಯಗಳ ನಡುವಿನ ಗೊಂದಲಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಅನನ್ಯತೆಗಳ ಕುರಿತು ಉಂಟಾಗಿರುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ವರದಿ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. - ಸಂಪಾದಕರು)

ಮಲೇರು

ಮಲೇರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಹಳೆ ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ೧೯೫೦ ರಿಂದಲೂ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತುಳು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಮಲೇರು ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವ ಜನ ಎಂಬ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಇವರನ್ನು ಮಲೆತ್ತಾಯ (Malettaya) ಎಂತಲೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವರು. ಹಿಂದೆ ಪಾಂಡವರು ಕಾಡು ಯಾಲಕ್ಕಿ

ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಹಕ್ಕನ್ನು ತಮಗೆ ಪಾಲಿಸಿರುವರೆಂದು ಮಲೇರು ಹೇಳುವರು. ಹೀಗೆಯೆ ಮಲೈಕುಡಿಗಳೂ ಹೇಳುವರು. ಮಲೇರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಿವಮೊಗ್ಗ, ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಗಿರಿಕಂದರಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವರು. ೧೯೯೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಇವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ೧೮೪೩. ತುಳು ಇವರ ಮಾತೃಭಾಷೆ. ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುವರು. ಅಕ್ಕಿ ಇವರ ಮುಖ್ಯ ಆಹಾರ. ಇವರು ಕೋಳಿ, ಕುರಿ, ಕಾಡು ಹಂದಿಯ ಮಾಂಸ ತಿನ್ನುವರು. ೧೯೫೬ ರ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಆದೇಶ ಪಟ್ಟಿಯ ಪರಿಶಿಷ್ಟ III, ಭಾಗ, VIII ರ ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದ ಕ್ರ.ಸಂ. (1)-8 ರ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಡಗು, ಬೆಳಗಾವಿ, ಬಿಜಾಪುರ, ಧಾರವಾಡ, ರಾಯಚೂರು, ಮತ್ತು ಬೀದರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಂದಿನ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲೂಕು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದಾದ್ಯಂತ ಮಲೇರನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡದ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಯಿತು. ೧೯೦೧ ಹಾಗೂ ೧೯೨೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ೧,೫೦೧ ಮತ್ತು ೧,೭೫೭ ಎಂದು ದಾಖಲಾದರೆ, ೧೯೭೧ರ ಜನಗಣತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಂಗಳೂರು, ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು, ಹಾಸನ, ಮಂಡ್ಯ ಮತ್ತು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಇವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ೧,೩೨೧ ಎಂದು ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ತಾವು ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮೂಲಿಗರೆಂದು ಇವರು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವರು.

ಮೆಲೇರು ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪ್ರಬೇಧಗಳಿವೆ. ಅವು : ಊರುಮಲೆ (Ooru male) ಹಾಗೂ ನಾಡುಮಲೆ (Nadu Male). ಇವು ಇವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಾಗೂ ಭೌಗೋಳಿಕ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತವೆ. ಮಲೇರರಲ್ಲಿ ಹೊರಬಾಂಧವ್ಯದ ಬಳಿಗಳಿವೆ. ಅವು : ಬಂಗೇರಾ (Bangera), ಬುನ್ನಾಳು (Bunnalu), ಬಳಗರಣ (Balagarana), ಬರ್ತೇರು (Bartheru), ಚಲ್ಯೇರನಾಯಿ (Chalyernai), ಬುಂಡೇರು (Bunderu), ಕರುಂಬೇರಿನಾಕ್ಲು (Karumberynaklu), ಮೂಳೆ (Moolye), ಪೆರ್ಗಾಡೆ (Pergade) ಮತ್ತು ಸಲಿಯಾನ (Saliyana) ಊರು ಹಾಗೂ ನಾಡು ಮಲೇರರಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಇವರಲ್ಲಿ ಒಳಬಾಂಧವ್ಯದ ವಿವಾಹಗಳು ಸರ್ವೇಸಾಮಾನ್ಯ. ಸೋದರತ್ತೆ ಸೊದರ ಮಾವನ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿವಾಹಗಳು ಜರುಗುವವು. ಊರುಮಲೆ ಉಪ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಳಿಯ ಸಂತಾನ ಪದ್ಧತಿ ಅನುಸರಿಸು ವರು. ಇಲ್ಲಿ ಆಸ್ತಿಯು ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಅವರ ಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಹಂಚಲ್ಪಡುವುದು. ಸತ್ತವರನ್ನು ಸುಡುವರು ಮತ್ತು ಸೂತಕಾಚರಿಸುವರು. ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ವ್ಯಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಯಲ್ಲಿ ಗುರಿಕಾರನು ನಿರ್ವಹಿಸುವನು.

ಮಲೇರು ತಮ್ಮ ಪೂರ್ವಜರನ್ನು ಪೂಜಿಸುವರು, ಜೊತೆಗೆ ಭೂತಗಳನ್ನು ನಂಬುವರು. ಪಂಜುರ್ಲಿ, ಕಲ್ಲುರ್ತಿ, ಗುಲಿಗ (Guliga), ಬ್ರಾಹಮೇರು (Brahmeru) ಇತ್ಯಾದಿ ಭೂತಗಳಿಗೆ ಭಯಭಕ್ತಿಗಳಿಂದ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವರು. ಇವರು ವಿಶು, ಸಂಕ್ರಮಣ, ನಾಗರ ಪಂಚಮಿ, ಕದಿರು ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ದೀಪಾವಳಿಯಂತಹ ಹಿಂದೂ ಪರಂಪರೆಯ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು

ಆಚರಿಸುವರು. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಾದ್ಯದ ನಾದದೊಂದಿಗೆ ಕುಣಿಯುತ್ತ ಹಾಡುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಸಾಕ್ಷರರ ಪ್ರಮಾಣ ೧೯೮೧ ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಧನಾತ್ಮಕವಾಗಿದ್ದು ೬೫.೩೨% ರಷ್ಟಿದೆ. ಇವರು ನಾಟಿ ಔಷಧಗಳೊಂದಿಗೆ ಆಧುನಿಕ ಔಷಧಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸುವವರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಕುಲಕಸುಬುಗಳು : ಮಲೈಕುಡಿಯರಂತೆ ಮಲೇರು ಕೂಡ ಹಿಂದೆ ಬೇಟೆಗಾರರು ಹಾಗೂ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಾಹಕರಾಗಿದ್ದರು. ಕ್ರಮೇಣ ಊರುಮಲೆ ಬುಡಕಟ್ಟು ಭೂ ಸ್ವಾಮಿತ್ವ ಪಡೆದು ಕೃಷಿಯಲ್ಲಿ ನಿರತರಾದರೆ, ಉಳಿದವರು ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ತೋಟದ ಕೂಲಿಗಳಾದರು. ನಾಡುಮಲೆ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಯ ಹಲವರು ಸರಕಾರದಿಂದ ಸಹಾಯ ಪಡೆದು ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಯುವವರಾದರು. ಅರಣ್ಯೋತ್ಪನ್ನದ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯೂ ಇವರಲ್ಲಿಯ ಹಲವರಿಗೆ ವರಮಾನದ ಮೂಲ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತು. ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಕುಟುಂಬಗಳು ಬೀಳು ಬಿದಿರಿನಿಂದ ಬುಟ್ಟಿ ಹಾಗೂ ಚಾಪೆ ಹೆಣೆದು ಮಾರುವುದರಿಂದ ತಮ್ಮ ವರಮಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವು. ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಶೇ. ೩೩.೬೪ ರಷ್ಟು ಮಲೇರು ಕೆಲಸಗಾರರಿರುವರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಶೇ.೧೯.೬೯ರಷ್ಟು ಜನ ಕೃಷಿಕರಾಗಿ, ಶೇ.೧೯.೩೮ರಷ್ಟು ಜನ ಅರಣ್ಯೋತ್ಪಾದನೆ, ಬೇಟೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ೮% ರಷ್ಟು ಜನ ಕೈಗಾರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ, ಶೇ. ೧೨.೩೧ರಷ್ಟು ಜನ ಸಾಗಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಉಳಿದವರು ಇತರೆ ಹಲವಾರು ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೂ ಗೃಹ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ನಿಭಾಯಿಸುವರು. ಇವರು ಪುರುಷರಷ್ಟೇ ಸಮಾನ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಹೊಂದಿದವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇದುವರೆಗೂ ಮಲೇರು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸಮಗ್ರ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನ ಕೈಗೊಂಡು ಇದರೊಂದಿಗೆ ಯಾವ ತರಹದ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳನ್ನು ಮಲೈಕುಡಿ, ಮಲಯೆಕಂಡಿ, ಕುಡಿಯ, ಮಲೆಕುಡಿ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು ಹೊಂದಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕುಡಿಯ, ಮೆಲಕುಡಿ (KUDIYA, MELAKUDI)

ಮಲೆಯನ್, ಕುಡಿಯನ್, ಕುಡಿಯ, ಮಲೆಕುಡಿಯ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯಲ್ಪಡುವ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಮಲೆಯ ಬುಡಕಟ್ಟು. ಮಲೆಗಳ ತುದಿ(ಕುಡಿ)ಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುವುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಮಲೆಕುಡಿಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವುದು. ಕುಡಿ ಎಂದರೆ ಸಂತಾನವೆಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಕುಡಿ ಇದು ದ್ರಾವಿಡ ಪದ. ಇದಕ್ಕೆ ಮಲೆಯಾಳಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ 'ಗುಡಿಸಲು' ಎಂಬ ಅರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಕುಡಿಯರ ಕಥೆಯೊಂದು ಕುಡಿಯರ ಉಗಮವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು. ಈ ಕಥೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶಿವಪಾರ್ವತಿಯರು ತಮ್ಮ ಬೆವರಿನಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ಆಕಾರ ನೀಡಿ ಜೀವಕಳೆ ತುಂಬುವರು. ಜೀವತಳೆದ ಮಕ್ಕಳು

ಪಾರ್ವತಿಯ ಮಲೆಕುಡಿದು ದೊಡ್ಡವರಾಗಿ ಮಲೆಕುಡಿ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಹುಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣರಾಗುವರು.

ಕುಡಿಯರು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ, ಸುಳ್ಯ, ಕಾರ್ಕಳ, ತಾಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಮೂರು ತಾಲೂಕುಗಳು ತಮ್ಮ ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವದಲ್ಲಿ ಪಶ್ಚಿಮ ಘಟ್ಟದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಸುಳ್ಯ ತಾಲೂಕಿನ ಎಳೋರಿ ಮಲೆ, ಸಿಡ್ಯಮಲೆ; ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಮುಂಡಾಜೆ, ಚಾರ್ಮಾಡಿ, ಹತ್ಯಡ್ಕ, ಶಿಬಾಜೆ, ಶಿಶಿಲ, ಕೊಕ್ಕಳ, ಪುದುಬೆಟ್ಟು, ಕಣಂಜ, ಧರ್ಮಸ್ಥಳ, ಸಿಡ್ಲೆ, ಪಟ್ರಮೆ, ನಾರಾವಿ, ನೆರಿಯಾ, ನಾವೂರು, ಮಲವಂತಿಕೆ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಾಮಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವ ಎತ್ತರವಾದ ಬೆಟ್ಟದ ಶಿಖರಗಳಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರ ಕುಟುಂಬಗಳು ವಾಸವಾಗಿವೆ.

ಮುಂಡಾಜೆ ಗ್ರಾಮದ ಕಲ್ಲಾಜೆ, ಚಾರ್ಮಡಿಯ ಅನ್ನಾರು, ಹತ್ಯಡ್ಕದ ಮೂಡಲಡು, ಶಿಬಾಜೆಯ ಬಂಡಿಹಾಳಿ, ಶಿಶಿಲದ ಬದಿಗುಡ್ಡೆ, ಪೇರಿಕೊಳ್ಳಿ ಬಯಲು, ಮೇರೆತಡ್ಕ, ಗುಡ್ಡೆತೋಟ, ಧರ್ಮಸ್ಥಳದ ಕಟ್ಟದ ಬಯಲು, ಕುಮೇರಡ್ಕ, ಅಂಬೆ ಮಜಲು, ನೆರಿಯದ ಆಲಂಗಾಯಿ, ಗುಂಡಿ ಬಾಗಿಲು, ಕಾಡಾಜೆ, ಎಲಿಮಲೆ, ಪಂಚಾರುಮಲೆ, ಅಂಬೊಟ್ಟಿ ಮಲೆ, ಮಲ್ಲರಪಲ್ಲು, ಎಳನೀರು, ಕರಿಯೋಲು, ಪೆರಿಯಡ್ಕ ಮುಂತಾದವುಗಳಲ್ಲಿ ಮಲೆ ಕುಡಿಯರ ಕೊಪ್ಪಲು(ನೆಲೆ)ಗಳಿವೆ.

ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪುಮಾಲೆ ಕುಡಿಯರಿರುವರು. ಇವರು ಪುಷ್ಪಗಿರಿ (ಕಡಮಂಗಲು) ಗಾಳಿಬೀಡು, ಜೋಡಪಾಲ, ಬೆಟ್ಟತ್ತೂರು, ಕೋಪಟ್ಟಿ, ಶೆಟ್ಟಿಮಲೆ, ಕೊಟ್ಟಿಮಲೆ, ನಾಡುಮಲೆ, ಪಡಿಯಮಲೆ, ಕಗ್ಗಬ್ಬೆ, ಚೇಯಂಡಾಣೆ, ಮರಾಂದೋಡ, ವಿರಾಜಪೇಟೆ(ಕೆದಮಳ್ಳೂರು) ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತಿದ್ದಾರೆ. ತೇಮಾಲೆ ಕುಡಿಯರು ಕಮ್ಮಾಡಿ, ಕರಜಕೋಟು ಎರವಳಿ, ಕಾನಂಗಂಡಿ, ಗಾರೆಮೂರಿ, ಮಾಡತ್‌ಮಲೆ ಪ್ರದೇಶ ಗಳಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೬೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಇವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ೨,೨೪೬. ಆದರೆ ೧೯೭೧ರಲ್ಲಿ ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ೧,೯೭ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ೫,೪೨೨ ಜನ ದಾಖಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಒಂದು ದಶಕದಲ್ಲಿಯ ಜನಸಂಖ್ಯಾ ಇಳಿಮುಖ ದಾಖಲಾತಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ, ಈ ಬುಡಕಟ್ಟು ಇದರ ಪರ್ಯಾಯ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುತ್ತಿರುವುದು ಎಂದೆನಿಸುತ್ತಿದೆ. ೧೯೫೬ರಲ್ಲಿ ಆದೇಶಿಸಿದ ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡಗಳ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಪರಿಶಿಷ್ಟ IIIರ ಭಾಗ VIIIರ ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದ ಕ್ರಮ ಸಂಖ್ಯೆ (೧)-೭ರಲ್ಲಿ ಕೊಡಗು, ಬೆಳಗಾವಿ, ಬಿಜಾಪುರ, ರಾಯಚೂರು, ಮತ್ತು ಬೀದರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳನ್ನು ಹಾಗೂ ಅಂದಿನ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲೂಕು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡದ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದೇ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ಕ್ರ.ಸಂಖ್ಯೆ(೪)-೧೧ರಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಅಂದಿನ ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲೂಕಿಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಂತೆ ಕುಡಿಯ ಅಥವಾ ಮಲೆಕುಡಿಯರನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡದ

ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಲ್ಪಟ್ಟರೆ, ಅದೇ ಪರಿಶಿಷ್ಟದ ಕ್ರ.ಸಂ.(೭)-೨ರ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಡುಗು ಜಿಲ್ಲೆಗೆ ಸೀಮಿತಗೊಂಡಂತೆ ಕುಡಿಯರನ್ನು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡದ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಾಸ್ತವದಲ್ಲಿ ೧೯೬೦ರಿಂದಲೇ ಹಳೆ ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಲೆಕುಡಿಯರು ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿದರು. ೧೯೭೭ರಲ್ಲಿ ಇವರ ಈ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮಿತಿಯನ್ನು ಸಡಿಲಿಸಿ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಲಾಯಿತು.

ಕುಡಿಯರನ್ನು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಹಾಗೂ ಭಾಷಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಉಮಲೆ(Umale), ಪುಮಲೆ (Pumale), ತೇಮಲೆ(Tyamale) ಎಂದು ವಿಭಜಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕೇರಳದ ಕಾಸರಗೂಡು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ರುವ ಕುಡಿಯರನ್ನು ಗೌಡ(Gowda), ಮಲಗುಡಿಯ(Malagudiya) ಮತ್ತು ಮಲಯಗೌಡ (Malayagowda) ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೇರಳ ಮತ್ತು ತಮಿಳುನಾಡು ರಾಜ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯ ಕುಡಿಯರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ೫೯೮ ಮತ್ತು ೯೧ ಎಂದು ದಾಖಲಾಗಿದೆ.

ಕುಡಿಯರ ಮಾತೃ ಭಾಷೆ ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ 'ತುಳು'. ಇತರರೊಂದಿಗೆ ಇವರು ತುಳು ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಮಲೆಯಾಳಂ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಭಾಷಿಸುವರು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯನ್ನು ಬಳಸುವರು. ಇವರು ಕಾವೇರಿಯಮ್ಮ, ಭಗವತಿ, ಚಾಮುಂಡಿ, ಈಶ್ವರ, ಮಂಜುನಾಥ, ಪಂಚಪಾಂಡವರು, ಅಣ್ಣಪ್ಪ ಇತ್ಯಾದಿ ದೈವಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವರು. ಹುತ್ತರಿ(Huttari), ಕೈಲ ಮುಹೂರ್ತ(Kail Muhurta) ಮತ್ತು ಕಾವೇರಿ ಸಂಕ್ರಮಣ(Kavery Sankramana) ದಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಮಹತ್ವವುಳ್ಳ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವರು. ಜಾತಿ ಪಂಚಾಯತಿಯ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಇವರಲ್ಲಿಯ ಗುರಿಕಾರನು ನಿರ್ವಹಿಸುವನು.

ಕುಲಕಸುಬುಗಳು : ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯರು ಮಲೆನಾಡಿನ ಕಾಡು ಬೆಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಬಂಡೆಕಲ್ಲುಗಳ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಲೆಮಾರಿ ಜೀವನ ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಬೇಟೆ ಹಾಗೂ ಆಹಾರ ಸಂಗ್ರಹಣೆಯೇ ಇವರ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಹೊರೆಯಾಗಿತ್ತು. ನಂತರ ಕ್ರಮೇಣ ಗುಡ್ಡದ ಯಾಲಕ್ಕಿ ಹಾಗೂ ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಜೀತದಾಳುಗಳಾಗಿ, ನಂತರ ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ಕೃಷಿಕೂಲಿ ಮತ್ತು ಕಾಡುತ್ಪನ್ನಗಳಾದ ಜೇನು, ಅಂಟು, ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸು ನಾರುಬೇರು ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಮಾಡಿ ಮಾರಿ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಲಿದ್ದವರು. ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಶೇ.೪೬.೦೨ರಷ್ಟು ಕೆಲಸಗಾರರಿರುವರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಶೇ.೪೩.೬೨ರಷ್ಟು ಕಾಫಿ ಮತ್ತು ಯಾಲಕ್ಕಿ ತೋಟಿಗರಾಗಿ, ಶೇ.೨೯.೬೬ ರಷ್ಟು ಕೃಷಿಕೂಲಿಗಳಾಗಿ, ಮತ್ತು ಶೇ.೧೧.೪೦ರಷ್ಟು ಕೃಷಿಕರಾಗಿ ಇನ್ನುಳಿದ ಶೇ.೧೫.೩೨ರಷ್ಟು ಇತರೆ ಕೆಲಸಗಾರರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಹಲವರು ಸರಕಾರಿ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಮಲೆಕುಡಿಯರು ದಟ್ಟವಾದ ಅರಣ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಸಿಗುವ ಬೆತ್ತದಿಂದ ಮಕ್ಕರಿ, ತಡಿಕೆ, ಕುಕ್ಕೆ, ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಸುಂದರವಾಗಿ ತಯಾರಿಸಿ ಉಜಿರೆ, ಬೆಳ್ತಂಗಡಿ, ಉಪ್ಪಿನಂಗಡಿ, ಸೂಳ್ಯ, ಕಾರ್ಕಳಗಳಲ್ಲಿ

ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇತ್ತೀಚಿಗೆ ಕಚ್ಚಾ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಕೊರತೆಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಕಸುಬಿಗೆ ಸಂಚಕಾರ ಬಂದೊದಗಿದೆ. ಕುಡಿಯರು ನಿಸರ್ಗಪ್ರಿಯರು ಜೊತೆಗೆ ನಿಸರ್ಗ ಸಂರಕ್ಷಣೆಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸಬಲ್ಲವರು. ಇಂತವರ ಶ್ರೇಯೋಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಸರಕಾರ ವಿಶೇಷ ಯೋಜನೆಗಳನ್ನು ಅನುಷ್ಠಾನಗೊಳಿಸಬಹುದು.

ಮಲೈಕುಡಿ (MALAIKUDI)

ಮಲೈಕುಡಿ ಬುಡಕಟ್ಟನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಮಲಯೆಕಂಡಿ ಮತ್ತು ಮಲೇರು ಎಂತಲೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಅಧ್ಯಯನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇವರು ಕೇರಳದ ಕಣ್ಣನೂರು, ಕಾಸರಗೋಡು, ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಹ್ಯಾದ್ರಿ ಪರ್ವತ ಶ್ರೇಣಿಯ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಹಾಗೂ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಲೈಕುಡಿಗಳು ಮಲೆಯ ಮಕ್ಕಳು. ಮಲೆ ಎಂದರೆ ಬೆಟ್ಟ ಕುಡಿ ಎಂದರೆ ಎತ್ತರ ಅಥವಾ ಮಗು ಎಂದರ್ಥ. ಮಲೈಕುಡಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕುಡಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಳೆ ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ (೧೯೫೦) ಇವರನ್ನು ಮಲೇರು (Maleru) ಎಂದು ೧೯೬೦ರಲ್ಲಿ ಮೆಲಕುಡಿ (Melakudi) ಹಾಗೂ ಮಲೇರು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ೧೯೭೬ರ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕುಡಿಯ, ಮೆಲಕುಡಿ, ಮಲೈಕುಡಿ, ಮಲಯೇಕಂಡಿ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಬುಡಕಟ್ಟು ಪಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕುಡಿಯ, ಮಲೆಕುಡಿಯ, ಮಲೈಕುಡಿ, ಮಲಯೇಕಂಡಿ ಹಾಗೂ ಮಲೇರು ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೆಲ್ಲ ಒಂದೇ ಕುಟುಂಬ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವಾಗಿದ್ದು, ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಿನ್ನತೆಯಿಂದಾಗಿ ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗಳೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿವೆ. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳ ಮಾತೃಭಾಷೆ, ನೆಲೆ, ಬಳಿ ದೈವಾರಾಧನೆ ಹಾಗೂ ಹಬ್ಬಾಚರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಮಲೈಕುಡಿಗಳು ದ್ರಾವಿಡ ಮೂಲದ ತುಳು ಮಾತೃಭಾಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿ ಹಾಗೂ ಭಾಷೆಯನ್ನು ವ್ಯವಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವರು. ೧೯೯೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಇವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ೭,೭೦೪ ಎಂದು ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ನಗರಗಳಲ್ಲಿ ಇವರು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೭೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಚಿಕ್ಕಮಗಳೂರು ಹಾಗೂ ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿಯ ಇವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಕೇವಲ ೨೧೧ ಎಂದು ದಾಖಲಾಗಿದೆ.

ಮಲೈಕುಡಿಗಳಲ್ಲಿ ಊರುಮಲೆ (Oorumale) ಹಾಗೂ ನಾಲುಮಲೆ (Nalumale) ಎಂಬ ಪ್ರಭೇದಗಳಿವೆ. ಊರುಮಲೆ ಮಲೈಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ಹದಿನೆಂಟು ಹೊರಬಾಂಧವ್ಯದ ಬಳಿಗಳಿವೆ. ಅವು : ಬಂಗಾರದನ್ನೆ (Bangaradannay), ಗುಜ್ಜರದನ್ನೆ (Gujjaradannay), ಸಾಲಿಯನ್ನ (Saliann), ಕರಂಬರನ್ನೆ (Karambarannay) ಇತ್ಯಾದಿಗಳು. ಈ ಬಳಿಗಳು ಮಲೇರು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಊರುಮಲೆಯರಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಸಿಗುವವು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಬಳಿಗಳು ಮಲೈಕುಡಿ ಹಾಗೂ ಮಲೇರು ಒಂದೇ ಎಂದು ಸಾಬಿತುಪಡಿಸುವವು. ನಾಲುಮಲೆಯವರನ್ನು ಇವರ

ಪುರುಷರ ಮೂರು ಮನೆತನದ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವರು. ಈ ಎರಡು ಉಪ ಬುಡಕಟ್ಟು ಗಳಲ್ಲಿ ವಿವಾಹ ನಿಷೇಧವಿದೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಸೋದರಮಾವ ಮತ್ತು ಸೋದರತ್ತೆಯಂದಿರ ಮಕ್ಕಳೊಂದಿಗೆ ವಿವಾಹ ಜರುಗುವವು. ತೆರ ಪದ್ಧತಿ ಉಂಟು. ಊರುಮಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಳಿಯ ಸಂತಾನ ಪದ್ಧತಿ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುವುದು. ಇದರಿಂದ ಆಸ್ತಿಯು ಸಮಾನವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಾಗೂ ಅವರ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಂಚಲ್ಪಡುವುದು. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಯತಿಯ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಿಗೆ ಗುರಿಕಾರ ಎನ್ನುವರು. ಆತನೇ ನ್ಯಾಯ ಮಾಡುವನು. ಇವರಲ್ಲಿ ಸತ್ತವರನ್ನು ಸುಡುವರು ಮತ್ತು ಸೂತಕಾಚರಿಸುವರು. ಇವರು ಹಿಂದೂ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸು ವರು ಮತ್ತು ಭೂತವನ್ನು ನಂಬುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಸ್ಥಳದ ಮಂಜುನಾಥ ಹಾಗೂ ಕುಕ್ಕೆಯ ಸುಬ್ರಮಣ್ಯ ಪ್ರಧಾನ ದೈವಗಳು. ವಿಶು, ಸಂಕ್ರಮಣ, ನಾಗರ ಪಂಚಮಿ, ಕದಿರು ಹಬ್ಬ ಮತ್ತು ದೀಪಾವಳಿ ಹಬ್ಬಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಪುರುಷರು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ನೃತ್ಯ ಮಾಡುವರು. ಜನಪದ ಗೀತೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ವಾದ್ಯಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಾಂದರ್ಭಿಕವಾಗಿ ಹಾಡುವರು.

೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಇವರಲ್ಲಿ ೨೮.೯೧% ರಷ್ಟು ಸಾಕ್ಷರರಿರುವರು. ಇದರಿಂದ ಇವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಶಿಕ್ಷಕರಾಗಿದ್ದರೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಉನ್ನತ ಹುದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ದ್ದಾರೆ. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಕುಡಿಯ, ಮೆಲಕುಡಿ ಎಂದು ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಪಂಗಡದ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಗಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೇರಳದಲ್ಲಿಯ ಇವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ೫೫೮. ಅದರಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ೭ ಜನ ಮಾತ್ರ ನಗರವಾಸಿಗಳೆಂದು ದಾಖಲಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಇವರ ಮಾತೃಭಾಷೆ ತುಳು ಇದ್ದರೂ, ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ಮಲಯಾಳಂ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಸಂವಹನಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವರು. ಇಲ್ಲಿಯ ಇವರ ಸಾಕ್ಷರತೆ ಪ್ರಮಾಣ ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ೩೯.೧೩% ಇರುವುದು. ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಇವರನ್ನು ಮಲಯೇಕಂಡಿ (Malaye Kandi) ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಅಲ್ಲಿಯ ಇವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಕೇವಲ ೭೦.

ಕುಲಕಸುಬುಗಳು : ಬಹಳ ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಮಲೈಕುಡಿಯರು ಕಾಡು ಯಾಲಕ್ಕಿ ಬೆಳೆಯುವ ಹಕ್ಕುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರಿಗೆ ಈ ಹಕ್ಕು ಮಹಾಭಾರತದ ಪಾಂಡವರಿಂದ ಲಭ್ಯವಾಗಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿಸುವರು. ಇವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಗೌಡರ (Gowdara) ಮತ್ತು ಬಾರ್ಕೆಡಕ್ಲು (Barkedaklu) ಎಂಬ ಗೌರವ ಸೂಚಕ ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಗೌಡರ ಎಂದರೆ ಸಮುದಾಯದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ ಎಂದರ್ಥ. ಇವರು ಸಹಜವಾಗಿ ಗಂಡು ಕಾಡುಹಂದಿ, ಮೊಲ, ಕೋಳಿ, ಹುಂಜಗಳನ್ನು ಬೇಟೆಯಾಡಿ ಮಾಂಸವನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಗೋಮಾಂಸ ತಿನ್ನುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಹಲವೆಡೆ ಗೆಡ್ಡೆಗೆಣಸು ತಿನ್ನುತ್ತಿದ್ದರು. ಅಕ್ಕಿ ಇವರ ಮುಖ್ಯ ಆಹಾರ. ಮಧ್ಯಪಾನವನ್ನು ಸೇವಿಸುವರು, ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಕೃಷಿಗೆ ಸಹಕಾರಿಯಾಗುವುದರೊಂದಿಗೆ ಕೌಟುಂಬಿಕ ಹಾಗೂ ಸಮಾಜದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಭೂಮಿಕೆಯನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸು

ವರು. ಹಿಂದೆ ಬೇಟೆಗಾರಿಕೆಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ ಮಲೈಕುಡಿಯರು ಇಂದು ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ಇತರೆ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಹಲವು ಊರುಮಲೆ ಉಪಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು ಇಂದು ಭೂಮಾಲಿಕತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕೃಷಿಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಉಳಿದವರು ಕೃಷಿ ಹಾಗೂ ಅರಣ್ಯದ ಕೂಲಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆ. ನಾಲುಮಲೆ ಉಪಬುಡಕಟ್ಟಿನವರು ಸಹ ಭೂಮಾಲಿಕತ್ವವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಕಾಫಿ ತೋಟಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅರಣ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳ ಸಂಗ್ರಹಣೆ ಇವರಿಗೆ ಮತ್ತೊಂದು ಆರ್ಥಿಕ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಯ ಮೂಲ. ಹಲವು ಕುಟುಂಬಗಳು ಬಿದಿರಿನ ಬೀಳಿನಿಂದ ಬುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆದು ಅರ್ಥ ಸಂಪಾದಿಸುವವು. ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಮಲೈಕುಡಿಯರಲ್ಲಿ ೪೫.೨೧% ರಷ್ಟು ಕೆಲಸಗಾರರಿರುವರು. ಅದರಲ್ಲಿ ೪೧.೪೯%ರಷ್ಟು ಕೃಷಿಕರಾಗಿ, ೨೫.೨೬%ರಷ್ಟು ಕೃಷಿಕೂಲಿಗಳಾಗಿ, ೧೬.೮೬%ರಷ್ಟು ಪಶುಪಾಲನೆ, ಅರಣ್ಯೋತ್ಪಾದನೆ, ತೋಟಗಾರಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ, ೭.೮೦% ರಷ್ಟು ಗೃಹಕೈಗಾರಿಕೆ ಉದಾ: ಬುಟ್ಟಿ ಹೆಣೆಯುವಿಕೆ, ಚಾಪೆ ನೇಯುವಿಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಹಾಗೂ ೮.೫೯% ರಷ್ಟು ಇತರೆ ಕೆಲಸಿಗರಾಗಿದ್ದಾರೆ.

ಮಲಯೆಕಂಡಿ (MALAYE KANDI)

ಕುಡಿಯ, ಮಲೆಕುಡಿಯ, ಮಲೇರು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವ ಸಮುದಾಯಗಳ ಕಳ್ಳುಬಳ್ಳಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟೇ ಮಲಯೆಕಂಡಿ. ಮಲಯೆಕಂಡಿ ಎಂದರೆ ಮಲೆಯ ಮಕ್ಕಳು ಇಲ್ಲವೆ ಮಲೆಯ ವಾಸಿಗಳೆಂದು ಅರ್ಥ. ತುಳು ಭಾಷಿಗರು ಇವರನ್ನು ಮಲೆತ್ತಾಯ (Malettaya) ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಹಾಗೆಂದರೂ ಮಲೆಯ ಮಕ್ಕಳೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ೧೯೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯಲ್ಲಿ ಮಲಯೆಕಂಡಿ ಅವರನ್ನು ಮೆಲಕುಡಿ (Melakudi) ಎಂದೂ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾ ಇವರನ್ನು ಕುಡಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ೧೯೭೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿಯ ಮಲಯೆಕಂಡಿಗಳ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ೪೬ ಎಂದು ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ೧೯೮೧ ಮತ್ತು ೧೯೯೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಇವರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಕ್ರಮವಾಗಿ ೧೨೯ ಮತ್ತು ೪೨೨ ಎಂದು ದಾಖಲಾಗಿರುವುದು. ೧೯೬೦ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಥಮವಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ ಹಾಗೂ ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾದ ಮಲಯೆಕಂಡಿ ಬುಡಕಟ್ಟು ೧೯೭೬ರಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮಿತಿಯನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಈ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ವಿವರಗಳು ಲಭ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಇದರ ಕಳ್ಳುಬಳ್ಳಿಯ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳೊಂದಿಗೆ ಸಂಪರ್ಕಿಸಿ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಇದರದೊಂದು ವಿಶೇಷ ಅಧ್ಯಯನದ ಅವಶ್ಯಕತೆ ಇರುವುದು.

ಮಾಲೇರು (MAALERU)

ಗಂಡ ಸತ್ತಾಗ ಸತಿ ಸಹಗಮನ ಹೊಂದುವ ಪದ್ಧತಿಯು ಹಿಂದೆ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಬಲವಾಗಿತ್ತು. ಇದರ ಹಿಂದಿನ ಉದ್ದೇಶ ಜಾತಿಯ ಶುದ್ಧತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವ ಮಡಿವಂತಿಕೆಯೇ ಆಗಿತ್ತು. ಇದು ಅವರ ಆರ್ಥಿಕ ಮತ್ತು ಸಾಮಾಜಿಕ

ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಭದ್ರತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಲ್ಲಿ ಸಹಕಾರಿಯಾಗಿತ್ತು. ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿಯು ರಾಜಾರಾಂ ಮೋಹನರಾಯ್‌ರಂತಹ ಪ್ರಗತಿಪರ ಚಿಂತಕರಿಂದ ವಿರೋಧಕ್ಕೆ ಗುರಿಯಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಅವಸಾನ ಹೊಂದಿತು. ಆದರೆ, ಸತಿ ಸಹಗಮನ ಪದ್ಧತಿಯ ಅವಸಾನವೂ ಇನ್ನೊಂದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಜನ್ಮ ನೀಡಿತು. ಅದುವೇ ದೇವದಾಸಿಯಂತೆ ಕಂಡುಬರುವ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೂ ಭಿನ್ನವಾದ ದೇವರಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿ. ಉಡಿಕೆ ಮದುವೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇಲ್ಲದ ಮಡಿವಂತ ವರ್ಗದಿಂದ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಉದಯವಾಯಿತು. ದೇವರಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆಯುವ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಒಳಗಾದವರನ್ನು ಮಲಿನರು>ಮಲೇರು>ಮಾಲೇರು ಎನ್ನಲಾಯಿತು.

ಮಲೆ ಮತ್ತು ಮಾಲೆ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಅರ್ಥಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳ ಅರ್ಥವಿವರಣೆಯಿಂದ ಮಾಲೇರ ಸಮುದಾಯಕ್ಕಿರುವ ಕಗ್ಗಂಟನ್ನು ಬಿಡಿಸಬಹುದು

೧. ಮಾಲೆ ಎಂದರೆ ಹೂಗಳಿಂದ ತಯಾರಿಸಿದ ಹಾರ. ಇವುಗಳ ತಯಾರಕರಿಗೆ ಮಾಲೇರು, ಮಾಲಿ ಅಥವಾ ಮಾಲಗಾರ, ಹೂಗಾರ, ಫುಲಾರಿ ಅಥವಾ ಫೂಲ್‌ಮಾಲಿ, ಹಾರು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣ) ಎಂಬೀ ಪದಗಳು ಬಳಕೆಯಾಗುವವು. ಇವು ವೃತ್ತಿ ಸೂಚಕ ಪದಗಳು ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಗಳಾಗಿ ರೂಪಗೊಂಡವು. ಮಾಲೇರು ಮತ್ತು ಹಾರು ಸಮುದಾಯಗಳು ವೈಷ್ಣವ ಮತವನ್ನು ಮತ್ತು ಮಾಲಿ ಅಥವಾ ಮಾಲಗಾರ, ಹೂಗಾರ, ಫುಲಾರಿ ಅಥವಾ ಫೂಲ್‌ಮಾಲಿ ಸಮುದಾಯಗಳು ವೀರಶೈವ ಮತವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದವು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸ್ಥಳೀಯರು ಹಾರು ಎಂಬ ಪದದಿಂದಲೇ ಸಂಭೋಧಿಸುವುದುಂಟು.

೨. ಮಾಲೆ ಹಾಕುವುದು ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಉಡುಕಿ ಅಥವಾ ಪುನರ್ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗುವುದು. ಮಾಲೇರು ಎಂದರೆ ಮಾಲೆಯನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಬದಲಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿವಾಹ ಬಂಧನಕ್ಕೊಳಗಾದವರು ಎಂದರ್ಥ.

೩. ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಅವಿವಾಹಿತೆ ಅಥವಾ ವಿಧವೆಯು ಬಸುರಾದರೆ ಅವಳನ್ನು ಮಲಿನವಾದವಳೆಂದು ಜಾತಿಯಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕಾರ ಹಾಕುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿತ್ತು. ವಿಧವೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಅಕ್ಕಿಯ ಹಿಟ್ಟಿನ ಗೊಂಬೆಯನ್ನೇ ತುಳಸಿ ಕಟ್ಟೆಯ ಎದುರು ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಪಡಿಸಿ ಶ್ರಾದ್ಧ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಇದನ್ನೇ ಘಟಶ್ರಾದ್ಧ ಎಂದು ಕರೆಯುವರು. ಅಂದಿನಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರವೇಶ ನಿಷಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಸ್ಥಾನಮಾನ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಅಲ್ಲಿಯ ಸೌಲಭ್ಯಗಳಿಂದ ವಂಚಿತಳಾಗುವಳು. ವಿಧವೆಯು ಮನೆಯ ಹೊರಗಡೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಅಮಾನವಿಯವಾಗಿ ಅಸ್ಪೃಶತೆಯಿಂದ ಮಲಿನಗೊಂಡವರಂತೆ ವಾಸಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲವೆ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿಯ ಬಲಿಪೀಠಕ್ಕೆ ಭಕ್ತರು ಅರ್ಪಿಸಿದ ನೈವೇದ್ಯವನ್ನು ಸೇವಿಸುತ್ತ ದೇವರಿಗಾಗಿ ಮಾಲೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಸೇವಕಿಯಾಗಿರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಇಲ್ಲವೇ ಅವಳ ಪುರುಷ ಸಂಗಾತಿ ಬಯಸುವ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿರಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಅಂದಿನಿಂದ ಅವಳಿಗೆ ಸಹಪಂಕ್ತಿ ಭೋಜನ

ನೀಡದೇ ಅಡ್ಡ ಪಂಕ್ತಿ ಭೋಜನ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವಳಿಗೆ ಜನಿಸುವ ಪೀಳಿಗೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಳನ್ನು ಮಲಿನವಾದವರೆಂದು ಮಲೇರು>ಮಾಲೇರು ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹೆಣ್ಣು ಋತುಮತಿಯಾದಾಗ ಎರಡು ವಾರ ಮತ್ತು ರಜಸ್ವಲೆಯಾದಾಗಲೆಲ್ಲ ಮಲಿನವಾದವಳೆಂದು ಮೈಲಿಗೆ ಆಚರಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಮಲಿನವಾದವರು ಅಥವಾ ಅಶುದ್ಧರು ಎಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದವಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಳ ಸಂತಾನವನ್ನು ಮಾಲೇರು ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗುವುದು. ಅವಳಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಂದೆಯ ಹೆಸರು ಅಲಭ್ಯವಾದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ಹೆಸರನ್ನೇ ನೀಡುತ್ತಿದ್ದಳು. ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಮರ್ಯಾದೆಗಾಗಿ ಅಂತಹ ಕುಟುಂಬಗಳಿದ್ದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳ ತಂದೆಯ ಹೆಸರು ದೇವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಇಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಉದಾ ರಾಘವೇಂದ್ರ, ವೆಂಕಟರಮಣ, ರಾಮಚಂದ್ರ, ಮಾಧವ, ಕೃಷ್ಣ ಇತ್ಯಾದಿ

೪. ಅವಿವಾಹಿತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಪುರುಷನ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಧವೆಯು ಪಡೆದ ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ಗೋಕ ಎನ್ನುವರು. ಇದನ್ನು ಕಿಟೆಲ್ ಕೋಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸಾಗರ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿಯ ಗೋಲಕರಿಗೆ ಮಾಲೇರು ಎಂತಲೂ ಕರೆಯುವರು. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗೋಕರಿಗೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕಳಗದವರು ಎಂದು ಕರೆಯುವ ವಾಡಿಕೆಯೂ ಇದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಗೋಕ ಮತ್ತು ಕಳಗದವರ ಮೂಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ಇವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದ ರಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮಲೇರು>ಮಾಲೇರು ಎಂಬೀ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿದಿರುವರು.

ವೆಂಕಟ ರಂಗೋ ಕಟ್ಟಿ ಅನುವಾದಿಸಿದ ಮುಂಬೈ ಇಲಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದ ಗ್ಯಾಝೆಟೀಯರಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿಯೆ ಗೋಳಕರನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ದಾಖಲಿಸಿದ್ದಾರೆ. -"ಗೋಳಕರು (ಗೋವರ್ಧನು) ಇವರು ಬೆಳಗಾವಿ, ಧಾರವಾಡ, ಕಾರವಾರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಜನರು ಇದ್ದಾರೆ. ಇವರೊಡನೆ ಕುಂಡಗೋಳಕರಂತೆಲ್ಲ, ರಂಡಗೋಳಕರೆಂತಲ್ಲ ಎರಡು ಭೇದಗಳುಂಟು. ಗಂಡುಳ್ಳ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯರ ವ್ಯಭಿಚಾರಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿದವರು ಕುಂಡ ಗೋಳಿಕರು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಧವೆಯ ಸಂತತಿಗೆ ರಂಡಗೋಳಕರೆಂಬ ಹೆಸರು. ಇವರು ಇತರ ಬ್ರಾಣರಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಇವರ ಕೂಡ ಅನ್ನ ವ್ಯವಹಾರ ಲಗ್ನ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಗೋಳಕರ ಮೈಬಣ್ಣ ಬಹಳ ಕೆಂಪು ಅಲ್ಲ, ಬಹುಶಃ ಕಪ್ಪು ಅಲ್ಲ, ಮಧ್ಯಮ ತರದ್ದಿರುತ್ತದೆ. ಇವರು ಮರಾಠಿ ಇಲ್ಲವೆ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಆಡುವರು. ಇವರು ವಿಷ್ಣು, ಮಹಾದೇವ, ಗಣಪತಿ, ದುರ್ಗೆ ಮುಂತಾದ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವರು. ಇವರ ನಡೆನುಡಿ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳೆಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಂತೆ ಚಿನಿವಾರಿಕೆ, ವ್ಯಾಪಾರ, ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯ, ಹೇಳೋಣ, ಒಕ್ಕಲುತನ, ತೋಟ ಮಾಡೋಣ, ಇವೇ ಇವರ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ಯೋಗಗಳು. ಇವರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಶಾಲೆಗೆ ಕಳುಹಿಸುವರು. ಇವರ

ಸ್ಥಿತಿಯು ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ನೆಟ್ಟಗಿದೆ." ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಅವರು ಗುರುತಿಸಿದ ಗೊಲಕರು ಮತ್ತು ಗ್ಯಾಝೆಟೀಯರಿನಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಗೋಳಕರು ಭಿನ್ನರಲ್ಲ. ೧೮೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿಯ ಗೋಳಕರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಮುಂಬೈ ಇಲಾಖೆಯಲ್ಲಿ ೩೪೭೩ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಧಾರವಾಡ, ಬೆಳಗಾವಿ, ವಿಜಾಪುರ ಮತ್ತು ಕಾನಡಾ ಜಿಲ್ಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಳಕರ ಜನಸಂಖ್ಯೆ ೧೫೧ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ೧೮೮೧ರ ಜನಗಣತಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಗೋಳಕರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಲ್ಲಿ ಗಣಿಸಲ್ಪಟ್ಟಿರುವುದರಿಂದ ಇವರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟ ವರಾಗಿದ್ದಾರೆ. ಬುಡಕಟ್ಟಿಗಲ್ಲ. ಗೋಳಕರು ಮಾಲೇರರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಗುರುತಿಸಲ್ಪಡುವುದ ರಿಂದ, ಮಾಲೇರು, ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಮಲೇರರಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

೫. ಕೆಳವರ್ಗದ ಪುರುಷನ ಸಂಯೋಗದಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ವಿಧವೆ ಅಥವಾ ಅವಿವಾಹಿತೆಯು ಪಡೆದ ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ಗೌಡಿ ಎನ್ನುವರು. ಆದರೆ, ಯಾವ ಕೆಳವರ್ಗದ ಪುರುಷರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾಲೇರರಲ್ಲಿ ಮಾತೃವಂಶೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅವರು ತಮ್ಮ ಮುಂದಿನ ಪೀಳಿಗೆಗೆ ಗೌಡಿ ಎಂಬ ಪದದಡಿಯಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಕಾರಣ ಗೌಡಿ, ಗೋಲಕ ಮತ್ತು ಕಳಗದವರು ಎಂಬ ಪದಗಳು ಕಳಂಕಿತ ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮಾಲೇರು ಎಂಬ ಪದವನ್ನೇ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ.

೬. ಮಲೆನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಯ ಅವಿವಾಹಿತೆ ಅಥವಾ ವಿಧವೆಯು ಬಸುರಾದರೆ ಅವಳಿಗೆ ಮನೆಯ ಮುಂದಿನ ತುಳಸಿ ಕಟ್ಟೆ ಅಥವಾ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮನೆಯ ಹಿರಿಯ ಮಹಿಳೆಯಿಂದ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟಿಸಿ ದೇವರಿಗೆ ಧಾರೆ ಎರೆಯಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು.ಇಲ್ಲವೆ ತನ್ನ ತಾಳಿ ತಾನೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಸಾಮಾಜಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆಗೆ ಪಾತ್ರಳಾಗುತ್ತಿದ್ದಳು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಅವಳು ಅವಸಾನದವರೆಗೆ ಮುತ್ತೈದೆಯಾಗಿಯೇ ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಿದ್ದ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಜೀವಿಸುವ ವಳಾಗಿರುವಳು. ಇದನ್ನು ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವಳನ್ನು ಮಾಲೇರು ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಲಾಗುವುದು.

೭. ಅನೈತಿಕ ಬದುಕು ಮಾಲಿನ್ಯ ಮತ್ತು ಅಶುದ್ಧತೆಗೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಗ್ರಹಿಸಿದ ಮಡಿವಂತ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸಮಾಜ ಮಲಿನವಾದವಳನ್ನು ಮತ್ತು ಅವಳ ಸಂತಾನಕ್ಕೆ ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಲೇರು ಎಂದು ಕರೆದಂತಿದೆ. ಮಲಿನವಾದವಳು ಕುಟುಂಬದ ಆಶ್ರಯ ಕಳೆದು ಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಕಾಲಾಂತರದಲ್ಲಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಬಲಿಪೀಠಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ ಪ್ರಸಾದ ಸೇವಿಸುತ್ತ ದೇವಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಅಗತ್ಯವಿರುವ ಮಾಲೆಗಳನ್ನು ಮಾರಿ ಜೀವನ ಸಾಗಿಸುತ್ತಿರುವುದರಿಂದ ಇವರನ್ನು ಮಲೇರ ಬದಲಾಗಿ ಮಾಲೇರು ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾದ ಈ ಸಮೂಹವು ತನ್ನ ಮೂಲ ಗೋತ್ರ, ಜಾತಿ, ಮನೆತನದ ಹೆಸರು ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿತು. ಆದರೆ ಇವರಲ್ಲಿ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ರಕ್ತಸಂಬಂಧಿಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಕ್ಷರಸ್ಥರು, ಸಸ್ಯಾಹಾರಿಗಳಾಗಿಯೇ ಮುಂದುವರಿದರು. ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರವೇ

ಮುಂದುವರಿದವು. ಆದರೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಂದ ಅನ್ಯಾಯಕ್ಕೂ ಒಳಗಾದರು. ಇವರಿಗೂ ಸಂವೈಧಾನಿಕವಾಗಿ ಭದ್ರತೆಯ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದು. ಆದರೆ ಪರಿಶಿಷ್ಟರಲ್ಲಲ್ಲ. ಮಾಲೇರು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಮುದಾಯದ ರೂಪ ಪಡೆದಿರುವುದು. ಮಾಲೇರರಿಗೆ ಸಂವಿಧಾನಬದ್ಧವಾಗಿ ಹಿಂದುಳಿದ ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ಮೀಸಲಾತಿ ನೀಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಮಾಲೇರು ದೇವದಾಸಿಯ ರಂತಲ್ಲ. ದೇವದಾಸಿಯ ರಚನೆಯನ್ನು ಈ ಕೆಳಗಿನಂತೆ ವಿವರಿಸಬಹುದು.

* ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿ ಆಗುವವಳ ಬಲ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ೩ ಮತ್ತು ಎಡ ಹೆಗಲ ಮೇಲೆ ೨ ಹನುಮಂತ ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆ ದೇವರ ಪೂಜಾರಿಯಿಂದ ಕಾಯಿಸಿದ ಹೂ ಮುದ್ರೆ ಅಥವಾ ದಾಸಯ್ಯನಿಂದ ಓಬಳೇಶ್ವರ ದೇವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಿಣದ ಕಾಯಿಸಿದ ಶಂಖ-ಚಕ್ರದ ಮುದ್ರೆ ಒತ್ತುವ ಅಥವಾ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ/ಎಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆ ದೇವಿಯ ಪೂಜಾರಿಯಿಂದ ದೇವದಾಸಿ ಆಗುವವಳ ಕೊರಳಿಗೆ ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟುವ ಅಥವಾ ಜೋಗತಿಯರಿಂದ ಬಸವಿಯರಿಗೆ ತಾಳಿ ಕಟ್ಟುವ ಸಂಪ್ರದಾಯವು ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವುದು.
* ದೇವದಾಸಿಯರೆಲ್ಲ ಜೋಗತಿಯರಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೋಗತಿಯರೆಲ್ಲ ದೇವದಾಸಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಜೋಗತಿಯರಿಗೂ ದೇವದಾಸಿಯರೆಂದು ಗಣಿಸಲಾಗುವುದು. ಜೋಗತಿ ಆಗುವವಳಿಗೆ ಹುಲಿಗೆಮ್ಮ/ಎಲ್ಲಮ್ಮ ದೇವಿಯ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಆ ದೇವಿಯ ಪೂಜಾರಿಯಿಂದ ಅವಳ ಕೊರಳಿಗೆ ಆ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮುತ್ತು ಕಟ್ಟಿ ಸಂಸ್ಕಾರ ನೀಡಲಾಗುವುದು. ಜೋಗತಿಯಾದವಳು ದೇವಿಯ ವಾರಗಳನ್ನು ಪಾಲಿಸುವಳು.
* ದೇವದಾಸಿಯರೆಲ್ಲ ಜೋಗತಿಯರಲ್ಲದಂತೆ ಬಸವಿಯರೂ ಆಗಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜೋಗತಿಯರಂತೆ ಬಸವಿಯರೂ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆಯಲು ದೇವದಾಸಿಯ ಸಂಸ್ಕಾರಕ್ಕೊಳಗಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಬಸವಿಯರಿಗೂ ದೇವದಾಸಿ ಯರೆಂದು ಗಣಿಸಲಾಗುವುದು. ಪ್ರಾಪ್ತ ವಯಸ್ಸಿನ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಮದುವೆಯಾಗದೆ ಮಾನ ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ, ಅವಳ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಗೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವವರು ಇಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಅವಳಿಗೆ ಸ್ಥಳೀಯ ದೈವಗಳ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಅವಳ ಮನೆ ದೈವದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಅವಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಜೋಗತಿಯರು ತಾಳಿ ಕಟ್ಟುವ ಮೂಲಕ ಸಂಸ್ಕಾರ ನೀಡುವರು. ಇಲ್ಲಿ ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಅವಕಾಶಗಳಿವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನೇ ಲೇ ಶ್ಶೀ ಎಂದೂ ಜನ ಕರೆಯುವರು.
* ದೇವದಾಸಿಯ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ತಂದೆಯ ಹೆಸರು ಮತ್ತು ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಹಕ್ಕು ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ತಾಯಿಯ ಹೆಸರು ಬಳಸುವರು. ಇದರಿಂದ ದೇವದಾಸಿಯರ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸುಲಭ.
* ಇಂದು ದೇವದಾಸಿಯರಿಗೆ ಎಲ್ಲರೂ ಬಸವಿ, ಲೇ ಶ್ಶೀ, ಸೂಳೆ ಎಂದು ಕೀಳರಿಮೆ

ಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ. ಚುಚ್ಚು ಮಾತನಾಡುತ್ತಾರೆ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಘಾಸಿಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಇಂದು ಇವರಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನದ ಕೊರತೆ ತುಂಬ ಇದೆ.

* ದೇವದಾಸಿಯರನ್ನು ಜೋಗತಿ, ಬಸವಿ ಅಥವಾ ಲೇ ಶ್ಯೀ ಯರೆಂದು ಕರೆಯುವರು.
* ದೇವದಾಸಿಯಾದವಳು ತನಗೆ ಇಷ್ಟವಿರುವ ಪುರುಷನೊಂದಿಗೆ ಜೀವನ ಪರ್ಯಂತ ಜೊತೆಗಿರಬಹುದು ಇಲ್ಲವೆ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಬಹುದು. ಇದಕ್ಕೆ ಇವಳು ಸ್ವತಂತ್ರಳು.
* ದೇವದಾಸಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಅಥವಾ ಸಂಗಾತಿಯನ್ನು ಬದಲಿಸಿದ ತಕ್ಷಣ ಅವಳನ್ನು ವೇಶ್ಯೆ ಅಥವಾ ಸೂಳೆ ಎನ್ನುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಜನ ಅವಳಿಗೆ ಹಾಗೆಯೇ ಕರೆಯುವರು.
* ಯೌವನ, ಸೌಂದರ್ಯ, ಆಡಂಬರ, ಧನಾಶೆ, ಬಡತನ ಮತ್ತು ನಿರಕ್ಷರತೆಗಳು ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಗೆ ತಳ್ಳಬಹುದು.
* ಹಲವೆಡೆ ದೇವದಾಸಿಯಾದವರು ರಂಗ ಕಲಾವಿದೆಯರಾಗಿರುವರು.
* ಈ ಪದ್ಧತಿಗೆ ಮೂಢ ನಂಬಿಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಕುಟುಂಬ, ಸಮಾಜ, ಧರ್ಮ, ದೈವ ಮತ್ತು ಜಾತಿ ಕಟ್ಟಳೆಗಳು ಮತ್ತು ಪಂಚಾಯತಿಗಳು ಪೋಷಿಸಿವೆ.
* ಕೆಲವೊಂದು ಮಂಗಳ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ, ಜಾತ್ರೆ, ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮನ್ನಣೆ ಇತ್ತು.
* ಕುಟುಂಬದ ಶುಭಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯರಿಗೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಕುಟುಂಬದ ಸದಸ್ಯರು ದೇವದಾಸಿಯರಿಗೆ ಕೀಳಾಗಿ ಕಾಣುವರು.
* ತಂದೆಯ ಆಸ್ತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವದಾಸಿಯಾದವಳು ಪಾಲು ಪಡೆಯಬಹುದಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಇದಕ್ಕೆ ಹಲವೆಡೆ ಸೋದರರಿಂದ ವಿರೋಧ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದೆ.
* ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ದೇವದಾಸಿ ಕುಟುಂಬಗಳು ಬಡತನ ಮತ್ತು ನಿರಕ್ಷರತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸುತ್ತಿವೆ.
* ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತ ದೇವದಾಸಿ ಕುಟುಂಬಗಳು ಕೃಷಿ, ಕೃಷಿಕೂಲಿ ಮತ್ತು ಪಶುಪಾಲನೆಯನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿವೆ.
* ದೇವದಾಸಿ ಪದ್ಧತಿಯು ಏಡ್ಸ್‌ದಂತಹ ಮಾರಕ ರೋಗಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹೀಗಾಗಿ ದೇವದಾಸಿ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಾರೆ.
* ಏಡ್ಸ್ ಮಾರಕ ರೋಗವು ದೇವದಾಸಿಯರ ಒಳಹೊರ ಗುಂಪುಗಳಿಗೆ ಮದುವೆಯಾಗಿ ಸಂಸಾರ ಸಾಗಿಸಲು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದೆ.

ಮಲೇರು ಮತ್ತು ಮಾಲೇರರಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಅನುಬಂಧ Iರಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ೧೯೯೧ರ ಜನಗಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕುಡಿಯ, ಮೇಲಕುಡಿ, ಮಲೈಕುಡಿ, ಮಲಯೇಕಂಡಿ, ಮಲೇರು ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಜಿಲ್ಲಾವಾರು ಜನಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಅನುಬಂಧ IIರಲ್ಲಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ.

ಆಧಾರಗಳು

ಅನಂತಮೂರ್ತಿ ಯು ಆರ್, *ಎರಡು ದಶಕದ ಕಥೆಗಳು* (ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೮೧) ಪು. ೨೪೫.

..........., *ಸಂಸ್ಕಾರ* (ಹೆಗ್ಗೋಡು: ಅಕ್ಷರ ಪ್ರಕಾಶನ, ೧೯೯೨)

ಉಮಾಪತಿ ಬಿ.ಇ.(ಲೇ), 'ಪರಿಶಿಷ್ಟ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು, ಜಾತಿಗಳು', ನಾಯಕ, ಹಾ.ಮಾ.(ಪ್ರಸಂ), *ಕರ್ನಾಟಕ, ಕನ್ನಡ ವಿಷಯ ವಿಶ್ವಕೋಶ,* (ಮೈಸೂರು: ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ೧೯೭೯), ಪು.೮೮೮.

ಕಮಲಾಕ್ಷ ಪಿ., ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹರಿಜನ ಮತ್ತು ಗಿರಿಜನರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸ (ಬೆಂಗಳೂರು: ಕನ್ನಡ ಪುಸ್ತಕ ಪ್ರಾಧಿಕಾರ,೧೯೯೪) ಪು ೩೭-೪೦

ನಾಗಣ್ಣ, ಡಿ.(ಲೇ), '*ಕುಡಿಯ, ಮಲೆಕುಡಿಯ*' ಲಕ್ಕಪ್ಪಗೌಡ ಎಚ್.ಜೆ.(ಪ್ರಸಂ) *ಕರ್ನಾಟಕ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳು* (ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಮತ್ತು ಯಕ್ಷಗಾನ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೮) ಸಂ.೧, ಪು.೬೦೯-೬೨೪.

ಮೈತ್ರಿ ಕೆ ಎಂ., *ಬುಡಕಟ್ಟು ಕುಲಕಸುಬುಗಳು* (ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ೨೦೦೨).

..........., *ಸುಗಮ ವರದಿ(ಬುಡಕಟ್ಟು ದೇವದಾಸಿಯರ ಸಂವಾದ ನಿರ್ಮೂಲನ ಮತ್ತು ಸೌಲಭ್ಯಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ*) (೧೪.೨.೨೦೦೪).

ರಾಮಚಂದ್ರಾಚಾರ್, ಡಿ.ಬಿ., *ಕುಡಿಯರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ* (ಬೆಂಗಳೂರು: ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಕಾಡೆಮಿ, ೧೯೯೩).

ವಿವೇಕ ರೈ, ಬಿ ಎ, ಮತ್ತು ಡಿ ಯದುಪತಿಗೌಡ., *ಮಲೆಕುಡಿಯರು* (ಮಂಗಳಗಂಗೋತ್ರಿ: ಶ್ರೀ ಧರ್ಮಸ್ಥಳ ಮಂಜುನಾಥೇಶ್ವರ ತುಳುಪೀಠ, ಮಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ೧೯೯೬).

ವೆಂಕಟ ರಂಗೋ ಕಟ್ಟಿ., *ಗ್ಯಾಝೆಟೀಯರು ಮುಂಬಯಿ ಇಲಾಖೆಗೆ ಸೇರಿದ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಗದ್ದು ಧಾರವಾಡ, ಬೆಳಗಾವಿ, ವಿಜಾಪುರ, ಕಾನಡಾ ಈ ನಾಲ್ಕು ಜಿಲ್ಲೆಗಳದ್ದು* (ಮುಂಬಯಿ : ಗವರ್ನಮೆಂಟ ಸೆಂಟ್ರಲ್ ಬುಕ್ ಡಿಪೋ, ೧೮೯೩, ಮರು ಮುದ್ರಣ ಏಷಿಯನ್ ಎಜುಕೇಶನಲ್ ಸರ್ವಿಸೆಸ್, ನವ ದೆಹಲಿ, ೧೯೮೪).

ಸೂರ್ಯನಾಥ ಯು ಕಾಮತ್ (ಮುಸಂ) ., *ಕೊಡಗು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಗ್ಯಾಸೆಟಿಯರ್* (ಬೆಂಗಳೂರು: ಸರಕಾರಿ ಮುರಣಾಲಯ, ೧೯೯೨).

Ananthakrishna Iyer, L.K., *The Mysore Tribes and Castes* (Mysore: The Mysore University, 1930), Vol.III, PP.186-7.

D'Souza, Lawrance S.J., *Malekudiyas: A Primitive Tribe of South India* (Mangalore: UNESCO Co-Action Learning Centre, 1994).

Eustace J. Kitts, A Compendium of the Castes and Tribes Found in India (Gurgeon: The Academic Press, 1982)

Luiz, A.A.D., *Tribes of Mysore* (Bangalore: G.S.Vishwa and Co., 1963) PP.119-24,140-3.

Simha R.N., *Scheduled Castes and Scheduled Tribes (Prohibition of Transfer of Certain Lands) Act and Rules in Karnataka*(Bangalore: Sree Ambika Book House, 1999) PP.36,39,41-45

Singh, K.S., *The Scheduled Tribes,* (Delhi: Oxford University Press,1994), Vol.III, PP.642-5; 727-30,741-3.

Shivarama Karanth K., *The Headman of the Little Hill* (Bangalore: IBH Prakashan, 1979).

Suryanath U Kamath (CE)., Chikmagalur District Gazetteer (Bangalore: Govt Press,1981)

Thurston, E., *Castes and Tribes of Southern India* (Madras: Govt. Press, 1909); rpt. 1975, Delhi: Cosmo Publications) Vol.IV, PP.96-9.

Ethnographic Study of Scheduled Tribes: Male Kudiya and Yerava, *Census of India, 1981* Karnataka, Series 9, Paper 5 (Delhi: Controller of Publications, 1984).

Annexure -I

Differentiation in between Maarelu Caste and Maleru Tribe

S No	Feature	Maleru Tribe	Maaleru Caste
1	Culture	Tribal Culture	Hindu, Brahmin Culture
2	Language	Tulu, Kannada	Kannada
3	Script	Kannada	Kannada
4	Food Habits	Non Vegetarian	Vegetarian
5	Rituals	Animist	Upanayana, Shradha, Ghatashradha for pregnant widows (Outcasted from Brahmin Caste), Sanskritised Rituals
6	Social Status	Low	High
	parents &	Low	High
	relatives	Low	High
7	Place of living	Top of the Hill, Thick Forest	Hill,Plain and Urban area
8	Pucular Anthropological and Cultural traits	Blackish, Wild	Fair, Cultured

9	Deity	Animist, Panjurli, etc	Raghavendra, Venkateshwara (Vaishnavaits Gods) etc
10	Social Customs		
	i. Mode of Marriage	Simple, With Tera (Bride Groom Price) Widow Marriages allowed	Complex, With Dowry (Bride Price), Devarige Dhare Ereyuvudu (Widows were dedicating to Tlsi Plant) Like Devadasi System
	ii. Death ceremonies	Simple	Complex
	iii.Method of burial of dead bodies	Burry	Cremate
11.	Community in School Records	Maleru, Maleraru, Malleru,Malera, Malekudia, Girijana, Malaikudi, Malekudiyaru, Malekudyas	Maaleru,Hindu Maleru, Hindu Brahmana (Maaleru) Hindu Brahmana
12	Clans	Bari (Clan) 1.Moolaire 2.Bangera 3.Balasarna 4.Gundere 5.Chalere 6.Perbare 7.Nandere 8.Choutere 9.Karambere 10.Bagyati 11.Pulyeti 12.Unnitanna	No Clans, Gotras like Vishwamitra etc

		13.Bartere 14.Barnalu 15.Muchchurin	
13.	Matha	No Matha	Ramachadrapur Matha is open for Maaleru
14.	Place for Identification	Alekhanhoratti,Chandur, Baluru (All in Mudigere Tq of Chickmagaluru District)	Kondageri, Sringeri Tq Mallapura,Mrugavadhe, Oddinabailu,Tirthahalli Tq
15.	Kinship Groups	Kudiya, Melakudi, Malaikudi Malayekandi, Maleru Tribe	Maaleru, Golak, Kalaga, Goudi,Brahmin Caste
16.	Traditional Occupations	Hunting, Food gathering, Sifting Cultivation, Agriculture Labour	Temple Servants,Agriculture, Government Servants
17.	Present Population	About 15 Thousand	About 18 Thousand

Annexure - II

District wise Scheduled Tribes Population in Karnataka (1991)

27. Kudiya, Melakudi Tribe

District	Rural			Urban			Total			Rank
	Male	F	Total	Male	F	Total	Male	F	Total	
01. Bangalore Rural	2	-	2	-	-	-	2	-	2	12
02. Bangalore Urban	-	-	-	20	14	34	20	14	34	4
03. Bellary	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
04. Belgaum	1	3	4	1	0	1	2	3	5	10
05. Bidar	0	2	2	3	1	4	3	3	6	9
06. Bijapur	4	1	5	2	1	3	6	2	8	7
07. Chikkamagalur	24	25	49	2	4	6	26	29	55	3
08. Chitradurga	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
09. Dakshina Kannada	209	191	400	1	1	2	210	192	402	2
10. Dharwad	-	-	-	4	11	15	4	11	15	6
11. Gulbarga	1	1	2	0	1	1	1	2	3	11
12. Hassan	4	1	5	-	-	-	4	1	5	10
13. Kodagu	778	837	1615	22	37	59	800	874	1674	1
14. Kolar	6	2	8	-	-	-	6	2	8	7

15. Mandya	-	-	-	4	1	5	4	1	5	10
16. Mysore	-	-	-	1	4	5	1	4	5	10
17. Raichur	2	0	2	-	-	-	2	0	2	12
18. Shimoga	2	5	7	6	4	10	8	9	17	5
19. Tumkur	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
20. Uttara Kannada	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Karnataka Total	**1033**	**1068**	**2101**	**66**	**79**	**145**	**1099**	**1147**	**2246**	

31. Malaikudi Tribe

01. Bangalore Rural	1	1	2	-	-	-	1	1	2	15
02. Bangalore Urban	2	0	2	23	18	41	25	18	43	5
03. Bellary	0	1	1	2	1	3	2	2	4	14
04. Belgaum	3	6	9	2	6	8	5	12	17	8
05. Bidar	3	2	5	2	2	4	5	4	9	11
06. Bijapur	1	2	3	0	2	2	1	4	5	13
07. Chikkamagalur	276	286	562	12	13	25	288	299	587	2
08. Chitradurga	6	3	9	4	1	5	10	4	14	9
09. Dakshina Kannada	3381	3389	6770	20	16	36	3401	3405	6806	1
10. Dharwad	3	3	6	4	4	8	7	7	14	9
11. Gulbarga	7	11	18	5	2	7	12	13	25	7
12. Hassan	8	4	12	-	-	-	8	4	12	10

13. Kodagu	9	4	13	1	0	1	10	4	14	9
14. Kolar	2	0	2	6	0	6	8	0	8	12
15. Mandya	0	1	1	-	-	-	0	1	1	16
16. Mysore	2	1	3	31	26	57	33	27	60	3
17. Raichur	2	2	4	0	1	1	2	3	5	13
18. Shimoga	9	11	20	3	4	7	12	15	27	6
19. Tumkur	20	16	36	8	7	15	28	23	51	4
20. Uttara Kannada	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Karnataka Total	**3735**	**3743**	**7478**	**123**	**103**	**226**	**3858**	**3846**	**7704**	

33. Malayekandi Tribe

District	Rural			Urban			Total			Rank
	Male	F	Total	Male	F	Total	Male	F	Total	
01. Bangalore Rural	4	3	7	2	0	2	6	3	9	9
02. Bangalore Urban	2	0	2	0	2	2	2	2	4	11
03. Bellary	7	2	9	2	0	2	9	2	11	8
04. Belgaum	4	3	7	0	2	2	4	5	9	9
05. Bidar	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
06. Bijapur	6	3	9	-	-	-	6	3	9	9

07. Chikkamagalur	49	44	93		3	1	4		52	45	97		1
08. Chitradurga	26	12	38		4	2	6		30	14	44		4
09. Dakshina Kannada	33	45	78		2	0	2		35	45	80		2
10. Dharwad	3	4	7		2	2	4		5	6	11		8
11. Gulbarga	19	12	31		2	3	5		21	15	36		5
12. Hassan	1	0	1		-	-	-		1	0	1		14
13. Kodagu	1	0	1		2	3	5		3	3	6		10
14. Kolar	3	0	3		-	-	-		3	0	3		12
15. Mandya	0	2	2		-	-	-		0	2	2		13
16. Mysore	2	4	6		6	2	8		8	6	14		7
17. Raichur	23	29	52		1	0	1		24	29	53		3
18. Shimoga	4	6	10		6	0	6		10	6	16		6
19. Tumkur	3	13	16		-	-	-		3	13	16		6
20. Uttara Kannada	-	-	-		0	1	1		0	1	1		14
Karnataka Total		**190**	**182**	**372**		**32**	**17**	**49**		**222**	**200**	**422**	

34. Maleru Tribe (*By mistake included Maaleru also)

01. Bangalore Rural	4	2	6	-	-	-	4	2	6	17
02. Bangalore Urban	23	27	50	133	142	275	156	169	325	3
03. Bellary	7	5	12	2	4	6	9	9	18	13

04. Belgaum	3	4	7	7	1	8	10	5	15	14
05. Bidar	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
06. Bijapur	-	-	-	1	3	4	1	3	4	18
07. Chikkamagalur	206	225	431	25	30	55	231	255	486	1
08. Chitradurga	6	7	13	7	6	13	13	13	26	11
09. Dakshina Kannada	121	116	237	6	8	14	127	124	251	4
13. Dharwad	1	6	7	12	10	22	13	16	29	10
11. Gulbarga	5	3	8	2	4	6	7	7	14	15
12. Hassan	21	26	47	16	23	39	37	49	86	5
13. Kodagu	25	29	54	2	1	3	27	30	57	7
14. Kolar	2	10	12	6	18	24	8	28	36	9
15. Mandya	11	9	20	1	0	1	12	9	21	12
16. Mysore	9	15	24	9	6	15	18	21	39	8
17. Raichur	5	2	7	-	-	-	5	2	7	16
18. Shimoga	127	138	265	47	47	94	174	185	359	2
19. Tumkur	6	1	7	28	29	57	34	30	64	6
20. Uttara Kannada	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Karnataka Total	**582**	**625**	**1207**	**304**	**332**	**636**	**886**	**957**	**1843**	

Source: Census of India 1991

೧೪

ಆದಿವಾಸಿಗಳ ಮಳೆ ಕರೆವ ಆಚರಣೆ

ಕೇಶವನ್‌ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ. ಮರಟ್ಟಿ

ಮಾನವ ತನ್ನ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಅರಿತುಕೊಂಡಿಲ್ಲವೋ ಹಾಗೆಯೇ ಪ್ರಕೃತಿಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಶೋಧಿಸಿದಷ್ಟು ಹೊಸ ಹೊಸ ವಿಚಾರಗಳು ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಪ್ರತಿಕ್ಷಣ. ಪ್ರತಿದಿನ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬರುತ್ತಿವೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ತನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕಲ್ಪನೆ ಮತ್ತು ಕನಸುಗಳನ್ನು ಸಾಕಾರಗೊಳಿಸುವ ನಿಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯೋನ್ಮುಖನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವದಲ್ಲೇ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಟ. ನನ್ನಿಂದ ಎಲ್ಲವೂ ಸಾಧ್ಯ ಎಂಬ ಅಹಂಕಾರವು ಆತನಲ್ಲಿ ಮೊಳಕೆಯೊಡೆದಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯ ಪಡಬೇಕಿಲ್ಲ. “ಮಳೆ ಆಗದೆ ಬೆಳೆ ಇಡುವುದಕ್ಕೆ ಆಗದೆ ಇದ್ದಾಗ, ಇಟ್ಟ ಬೆಳೆಗಳೆಲ್ಲ ಒಣಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ, ಕುಡಿಯಲು ಜನರಿಗೆ, ದನಗಳಿಗೆ ನೀರಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ, ಮೇವಿಲ್ಲದಿದ್ದಾಗ ಜನರು ಹತಾಶರಾಗಿ ಮಳೆಗಾಗಿ ದೇವರಲ್ಲಿ ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದು ಅಸಮಾನ್ಯವೇನಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಕಷ್ಟಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಾ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾರ್ಥನೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಉಳಿದ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮಳೆಗಾಗಿ ದೇವರ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದು ಅಪರೂಪವೇನಲ್ಲ.”[೧]

ಆತನ ಸಾಧನೆ ಏನೇ ಇದ್ದರೂ ಸಾವನ್ನು ಗೆಲ್ಲಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ ಮಾನವನಿಗೆ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಬೇಕೇ ಬೇಕಾದ ಮಳೆಯನ್ನು ತನ್ನ ನಿರೀಕ್ಷೆಯಂತೆ ಪಡೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಬಗೆಗೆ ವಿಶ್ವಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ನಡೆದ ಪ್ರಯೋಗಗಳೆಲ್ಲವೂ ವಿಫಲವಾಗಿ ಸಾವಿರಾರು ಕೋಟಿ ರೂಪಾಯಿಗಳ ವ್ಯರ್ಥ ಖರ್ಚಾಯಿತು. ಕೊನೆಗೂ ಮಾನವ ಪ್ರಕೃತಿಯ ಮುಂದಿನ ಚಿಕ್ಕ ಕೂಸು ಎಂಬುದನ್ನು ಸಾಬೀತು ಪಡಿಸಿದಂತಾಯಿತು. ಆದರೆ ಸಂಪ್ರದಾಯವಾದಿಗಳು ಮಳೆಯನ್ನು ಒಂದು ದೈವವೆಂದು ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮಳೆರಾಯ, ದೇವೇಂದ್ರ ಎಂದೆಲ್ಲಾ ಹೆಸರುಗಳಿಂದ ಕರೆಯುವರು. ಸಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಳೆಯಾಗದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಳೆಗೋಸ್ಕರ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವರು. ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಹಾ

ಒಂದೇ ರೀತಿಯಾಗಿರದೇ, ಒಂದೊಂದು ಪ್ರದೇಶದ ಜನರು ಒಂದೊಂದು ರೀತಿಯ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಒಂದೊಂದು ಜಾತಿ ಮತ್ತು ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಗಳು ಭಿನ್ನವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಟ್ಟಾರೆ ನಮಗೆಲ್ಲಾ ಮಳೆ ನೀಡುವವನು ಮಳೆರಾಯ, ದೇವೇಂದ್ರ ಆತನಿಗೆ ಬೇಡಿಕೊಂಡರೆ ನಮ್ಮ ಬೇಡಿಕೆಯನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡು ಮಳೆ ಸುರಿಸುವನು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಇಂದು ವಿಶ್ವದಾದ್ಯಂತ ಮಳೆಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಆಚರಣೆಗಳು ಜರುಗುವುದುಂಟು. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಸುವ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ದಿನಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ವರದಿಯಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಮುಂದುವರಿದ ರಾಷ್ಟ್ರವೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಮೆರಿಕಾ ಬ್ರಿಟನ್ ದೇಶಗಳು ಸಹಾ ಮಳೆಗಾಗಿ ದೇವರಲ್ಲಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಪ್ರಾರ್ಥನೆ ಸಲ್ಲಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಂದರೆ ಜಗತ್ತಿನ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಜೀವಿಗೂ ಮಳೆಯ ಮಹತ್ವ ತಿಳಿದಿದೆ. ಮಳೆ ಬಾರದೇ ಹೋದರೆ ತನ್ನ ಬದುಕೇ ಬರಡಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅರಿತುಕೊಂಡಿರುವ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ. ಕಾಡುವಾಸಿಗಳಾಗಿರುವ ಬುಡಕಟ್ಟು ಸಮುದಾಯಗಳು ಈ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಹೊರತಾಗಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಹ ಮಳೆಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ದೈವಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿದೆ. ಅಂತಹ ಒಂದು ಮಳೆ ಆಚರಣೆಯ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

ಇಂದಿನ ಚಾಮರಾಜನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊಳ್ಳೇಗಾಲ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಮಾಪುರ ಹೋಬಳಿಯ ಮಿಣ್ಯಂ, ಗಾಜನೂರು, ಕೊಪ್ಪಂ, ಲಕ್ಕುಂಡಿ, ಸೂಳೆ ಕೋಬಿ, ಹೂಗ್ಯಂ ಇವೆ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಯಿದೆ. ಈ ಪ್ರದೇಶವು ೧೯೫೬ರ ಭಾಷಾವಾರು ಪ್ರಾಂತೀಯ ವಿಂಗಡಣೆಗೂ ಮೊದಲು ಕೊಯಂಮತ್ತೂರು ಜಿಲ್ಲಾ ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸೇರಿತ್ತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಸಮುದಾಯದ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಜನರು ಕನ್ನಡ ಭಾಷಿಕರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ತಮಿಳು ಅವರ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆ ಯಾಗಿತ್ತು. ವಿಂಗಡಣೆಯ ನಂತರ ತಮಿಳು ಮೂಲದ ಹಲವಾರು ಪ್ರದೇಶಗಳು ಅಂದಿನ ಮೈಸೂರು ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರ್ಪಡೆಯಾಯಿತು. ಅಂತಹ ಕೆಲವು ತಮಿಳು ಭಾಷಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇದ್ದರು ಇಂದಿಗೂ ಅವರ ವಾಣಜ್ಯವ್ಯವಹಾರ, ವಿವಾಹಸಂಬಂಧಗಳು ಏರ್ಪಡುವುದು ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ. ಇಷ್ಟೆಲ್ಲ ಬಂಧಗಳ ನಡುವೆ ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಹ ಈ ಜನರಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಂಶಯವಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಾದ್ಯಂತ ಕಂಡುಬರುವ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಉದ್ದೇಶಿತ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಮಳೆ ಆಚರಣೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟ ಹಾಗೂ ಅನನ್ಯ ಎಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಾಸವಿರುವ ಸಮುದಾಯಗಳೆಂದರೆ ಒಕ್ಕೈಕುರುಬ (ಕೊಂಗನಾಡುಕುರುಬ, ಕಚ್ಚೆಕುರುಬ ಎಂಬುದಾಗಿಯೂ ಕರೆಯುವರು) ಊರುಕುರುಬರು,

ಸೋಲಿಗರು ಲಂಬಾಣಿಗರು, ತೆಲುಗು ಶೆಟ್ಟರು, ಮಾದಿಗರು, ಹೊಲೆಯರು, ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಒಂದೆರಡು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬಗಳು ಮಾತ್ರ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತರು ಮತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೊರತು ಪಡಿಸಿ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಸಮುದಾಯಗಳು ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವರು. ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಗ್ರಾಮ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಗೆ ಚಿಕ್ಕಚಿಕ್ಕ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳು ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳುವುದು ಕಂಡು ಬಂದರೆ ಈ ಭಾಗದಲ್ಲಿನ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ ಭಾಗಿಯಾಗುವರು. ಇದು ಎರಡು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ನೆರವೇರುವುದು. ಈ ಆಚರಣೆಗಾಗಿ ಊರಿನ ಎಲ್ಲಾ ಸಮುದಾಯದ ಜನರು ಪೂರಕವಾಗಿ ಸ್ಪಂದಿಸುವರು. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಗ್ರಾಮದ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಅಪಾರ ಭಯಭಕ್ತಿಯಿದೆ.

ಆಚರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭ

ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಚ್ ತಿಂಗಳು ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಬೇಸಿಗೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಮಳೆಗಾಲದಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ್ದ ಹಳ್ಳ ಕೊಳ್ಳ, ಕೆರೆ ಕುಂಟೆ, ಬಾವಿಗಳಲ್ಲಿ ನೀರು ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ದನ-ಕರು, ಆಡು-ಕುರಿ, ಜನ ಬಳಕೆಗೆ ನೀರಿದ್ದರು ಕಾಡು-ಮೇಡೆಲ್ಲ ಒಣಗಿ ಸಾಕು ಪ್ರಾಣಿಗಳಿಗೆ ಮೇವು ಇಲ್ಲದೆ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಶೋಚನೀಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತೊಂದರೆಯಾದಾಗ ವಲಸೆಯ ಮೂಲಕ ಪರ್ಯಾಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಭಾಗದ ಜನರು ಎಂತಹ ಬರ ಬಂದರು. ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಲು ಇಷ್ಟಪಡುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಬದಲಿಗೆ ತಮ್ಮ ವಿಶೇಷ ಆಚರಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ಮಳೆ ತರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುವುದುಂಟು.

ಮೊದಲ ದಿನದ ಕಾರ್ಯಗಳು

ಮಳೆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು ಎಂದು ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಧರಿಸುವರು. ಆಸಕ್ತರೆಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ರಾಗಿಹಿಟ್ಟು ಹುರುಳಿಕಾಳು ಮತ್ತು (ಅಲಸಂದೆ ಕಾಳು, ಅವರೇಕಾಳು) ಅವರು ಕೊಟ್ಟಷ್ಟು ಹಣವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ರಾಗಿಹಿಟ್ಟು ಮತ್ತು ಕಾಳನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ ಕೂಡಿಡುತ್ತಾರೆ. ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಹಣವನ್ನು ಅಗತ್ಯ ಪೂಜಾ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಕೊಳ್ಳಲು ಬಳಸುತ್ತಾರೆ.

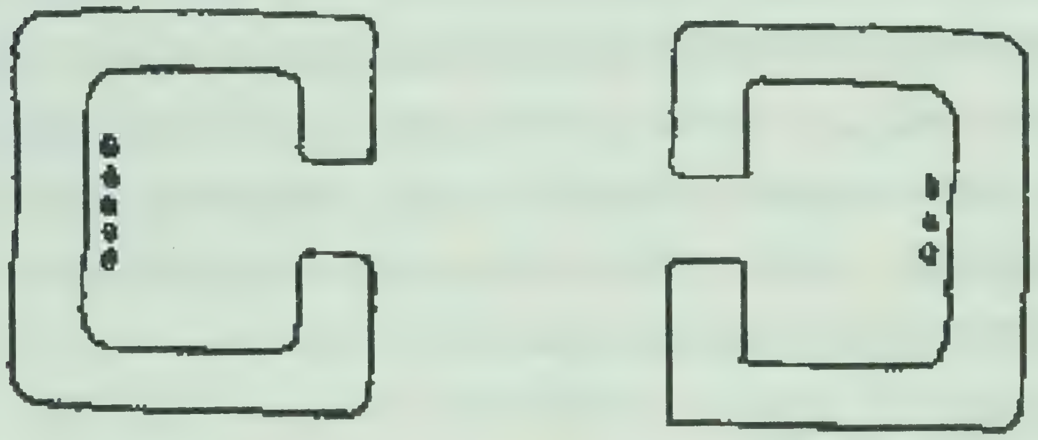
ಮಳೆ ಆಚರಣೆ

ಇಂದು ಇಡೀ ಗ್ರಾಮದ ವಿವಿಧ ಸಮುದಾಯಗಳ ವಿವಾಹಿತ ಮಹಿಳೆಯರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೆಡೆ ಸೇರುವರು. ಅವರಲ್ಲೇ ಓರ್ವ ಹಿರಿಯ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ಮುಖಂಡತ್ವವನ್ನು ವಹಿಸುವಳು. ತಮಟೆಯನ್ನು ಬಾರಿಸುವ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾದಿಗ ಸಮುದಾಯದ ಓರ್ವ ಹೆಣ್ಣುಮಗಳು ನಿರ್ವಹಿಸುವಳು. ಎಲ್ಲರೂ ಕೂಡಿ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಪೂಜಾ

ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೊಂದಿಗೆ ಮಳೆಗುಡ್ಡದ ಕಡೆಗೆ ಹತ್ತು ಹನ್ನೊಂದು ಗಂಟೆ ಸುಮಾರಿಗೆ ಹೊರಡುವರು.

ಪೂಜೆ ನೆರವೇರುವ ಸ್ಥಳ

ಊರಿಗೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿನ ಸಮತಟ್ಟಾದ ಜಾಗವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಚಿತ್ರದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವಂತೆ ಕಲ್ಲುಗಳಿಂದ ಎರಡು ಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವರು. ಕಟ್ಟೆಯ ಒಳಗೆ ಕಾಡುಜಾತಿಯ ಮರಗಳು ಬೆಳೆದಿರುತ್ತವೆ. ಮರದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಐದು ಅಥವಾ ಮೂರು ಕಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟಿರುವರು. (ಐದು ಕಲ್ಲುಗಳು ಪಂಚಭೂತಗಳ ಸಂಕೇತವಾದರೆ, ಮೂರು ಕಲ್ಲುಗಳ ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಮಹೇಶ್ವರರ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುತ್ತದೆ.) ಹಿಂದಿನ ದಿನವೇ ಗಿಡಗಂಟೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಕಿತ್ತು ನೀರು ಹಾಕುವುದರ ಮೂಲಕ ಪೂಜೆಗೆ ಅರ್ಹಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಈ ಸ್ಥಳವು ಊರಿನಿಂದ ಒಂದು ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಸಮೀಪದ ಒಂದು ಗುಡ್ಡ, ಸುತ್ತಲು ಗಿಡಮರಗಳಿದ್ದು ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಮತಟ್ಟಾದ ಭಾಗವಾಗಿರುತ್ತದೆ.



ನಿಷೇಧಗಳು

೧. ಮೇಲೆ ತಿಳಿಸಿರುವಂತೆ ಈ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿವಾಹಿತ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳು ಮಾತ್ರ ಭಾಗವಹಿಸುವರು.

೨. ಯಾವುದೇ ಕಾರಣಕ್ಕೂ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ಹತ್ತಿರ ಸುಳಿಯುವಂತಿಲ್ಲ.

೩. ಒಂದು ಪಕ್ಷ ಗಂಡುಮಕ್ಕಳು ಈ ಹೋದದ್ದೇ ಆದರೆ ಕಲ್ಲಾಗುತ್ತಾರೆ.

ಆಚರಣೆಯ ವಿಧಾನ

ಮಳೆ ಕರೆವ ಆಚರಣೆ ಕಾರ್ಯ ನೆರವೇರುವುದು ಸೋಮವಾರದಂದು. ಮಾದಿಗರ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿ ಓರ್ವ ಹೆಂಗಸು ತಮಟೆಯನ್ನು ಬಡಿಯುವಳು. ಇಂದಿನ ಪೂಜಾ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ

ನೇಮಕವಾದ ಹಿರಿಯ ಹೆಂಗಸು ತಂಬಡಿಯ ಹಿಂದೆ ಎಲ್ಲರೂ ಹೊರಡುವರು. ಇವಳು ಸ್ನಾನಮಾಡಿ ಬಿಳಿ ಉಡುಗೆಯನ್ನು ತೊಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಸುಮಾರು ಹತ್ತುಗಂಟೆಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕುರುಬ, ಹಾಲುಕುರಬ, ತೆಲುಗುಶೆಟ್ಟಿ, ಒಕ್ಕಲಿಕುರುಬ ಸಮುದಾಯದ ಹೆಂಗಸರು ಗುಡ್ಡದ ಕಡೆಗೆ ಹೊರಡುವರು. ಈ ಮೊದಲೇ ಕೆಲವರು ಪೂಜಾಸ್ಥಳವನ್ನು ಶುಚಿಗೊಳಿಸಿ ಸಗಣಿಯಿಂದ ಸಾರಿಸಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುವರು. ಹೆಂಗಸು ತಂಬಡಿಯ ಮುಂದಾಳತ್ವದಲ್ಲಿ ಪೂಜಾಕಾರ್ಯ ನೆರವೇರಿದ ಬಳಿಕ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಹೆಂಗಸರು ಪೂಜೆ ಮಾಡುವರು. ಅನಂತರ ಎಲ್ಲರೂ ಕಕ್ಕೆಯ ಸೊಪ್ಪನ್ನು ಮುರಿದು ಎರಡು ಕೈಗಳಲ್ಲೂ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವರು. ತಮಟೆಯ ನಾದಕ್ಕೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುತ್ತಾ ಕಲ್ಲುಗುಡ್ಡೆಗಳ ಸುತ್ತ ಕುಣಿಯಲು ಆರಂಭಿಸುವರು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸೀರೆಯನ್ನು ಮಂಡಿಯವರೆಗೆ ಎತ್ತಿಕಟ್ಟುವರು. ತಮಟೆ ನಾದ ಏರುತ್ತಿದ್ದಂತೆಲ್ಲ ಕುಣಿತದ ಗತಿಯು ಏರುವುದು. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಸೀರೆಯನ್ನಷ್ಟೆ ಬಿಚ್ಚಿಡುವರು. ವಯಸ್ಸಾದ ಹೆಂಗಸರು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಬಿಚ್ಚಿಟ್ಟು ತಮಟೆಯ ನಾದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಂತೆ ಹಾಡುತ್ತ ಕುಣಿಯುವರು - "ಮಕ್ಕಳು ಮರಿಗೆ ಹಿಟ್ಟಿಲ್ಲ, ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮಳೆ ಹುಯ್ಯೊ ದೇವೇಂದ್ರ" ಎಂದು ಅಳುತ್ತಾ ಕುಣಿಯುವರು. ತಮಟೆಗತಿ ಕುಣಿತ, ಮಿಳಿತಗೊಂಡು ಆವೇಶಗೊಂಡು ಉಳಿದವರು ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ತೆಗೆದು ಕುಣಿಯುವರು. ಅವರು ದಣಿಯುವಷ್ಟು ಕುಣಿದು ಕೊನೆಯ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೊರಗಿರುವ ಬೆಲ್ಲ ಚಹಾಪುಡಿಯಿಂದ ಚಹ ಕಾಯಿಸಿ ಕಡಲೆಪುರಿ (ಮಂಡಾಳು)ಯನ್ನು ತಿಂದು ಚಹಾ ಕುಡಿಯುವರು. ಅನಂತರ ಸುಮಾರು ಮೂರು ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕು ಗಂಟೆಗೆ ಊರಿಗೆ ಬರುವರು.

ಈ ಪೂಜಾ ಕಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಬೆತ್ತಲೆ ಕುಣಿತವು ಸುಮಾರು ಎರಡು ಮೂರು ಗಂಟೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ನಂತರ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಬಳಿಕ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಬಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವರು ಹಾಗೂ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿರುವ ಕಡಲೆಪುರಿ (ಮಂಡಾಳು) ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ, ಬಾಳೆಹಣ್ಣನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಪ್ರಸಾದವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸುವರು. ಅನಂತರ ಮಳೆಗುಡ್ಡದಿಂದ ಊರಿನ ಕಡೆಗೆ ಇಳಿದುಬರುವರು. ಇವರು ಬರುವುದನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಗ್ರಾಮದ ಜನರೆಲ್ಲಾ ಇವರನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವರು. ಪೂಜಾ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಮುಗಿಸಿ ಹೋದ ಬಳಿಕ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಮನೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ರಾಗಿಹಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಅಂಬಲಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಕಾಳಿನಿಂದ ಸೊಪ್ಪು ಸೇರಿಸಿ ಫಲ್ಯವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಮಣ್ಣಿನ ಮಡಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಂಬಲಿಯನ್ನು ಮತ್ತು ಬಿದಿರ ಬುಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಳುಸೊಪ್ಪು ಪಲ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿಸಿಕೊಂಡು ಊರಿನ ಸಣ್ಣ ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲರನ್ನು ಕೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಊರಿನ ಹೊರಗೆ ಪ್ರಯಾಣ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಹೋಗುವಾಗ "ಊರಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಇಲ್ಲ, ಬೆಳೆಯಿಲ್ಲ, ದನಕರುಗಳಿಗೆ ನೀರಿಲ್ಲ, ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಿಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಊರು ಬಿಟ್ಟು

ದೇಶಾಂತ್ರ ಹೋಗ್ತೇವೆ" ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಮಕ್ಕಳೆಲ್ಲಾ ಅಳುತ್ತಾ ಅವ್ವ ಅಂಬಲಿ, ಅವ್ವ ಅಂಬಲಿ ಎಂದು ಅಳುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅಂಬಲಿ ಹೊತ್ತವಳು ಸೌಟಿನಿಂದ ಮಕ್ಕಳ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಒಡೆಯುವಳು. ಆಗ ಊರಿನ ಯಜಮಾನರು ಹೋಗಿ "ಅಯ್ಯೋ ಊರು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಬೇಡಿ ಮಳೆ ಬೆಳೆ ಆಗುತ್ತೆ ದನಕರುಗಳಿಗೆ ನೀರು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಹಿಟ್ಟು ಸಿಗುತ್ತೆ ಬನ್ನಿ" ಎಂದು ಮನ ಒಲಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ರೀತಿ ನಾಟಕೀಯವಾಗಿ ಬಹಳಷ್ಟು ದೂರದ ವರೆಗೆ ಸಂಭಾಷಣೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಕೊನೆಗೆ "ಯಜಮಾನರು ಮಳೆ ಬೆಳೆ ಆಗುತ್ತೆ. ಮಕ್ಕಳು ಮರಿಗೆ ಹಿಟ್ಟು ಸಿಗುತ್ತೆ" ಎಂದು ಹೇಳ್ತಾ ಇದ್ದಾರೆ. "ಬನ್ನಿ ಆಗಾದ್ರೆ ವಾಪಸ್ಸು ಊರಿಗೆ ಹೋಗೋಣ" ಎಂದು ಎಲ್ಲರೂ ವಾಪಸಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಯ ಮೂರನೆ ಹಂತದ ಕಾರ್ಯಕ್ರಮ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಯದಾಗಿ ಅಂದು ಗ್ರಾಮದ ಜನರೆಲ್ಲರೂ ಊರಿನ ಗುಡಿಗೆ ಹೋಗಿ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸಿ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮನೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಜನರೆಲ್ಲ ಮನೆ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಮಳೆಯು ಬರುತ್ತದೆ. ಬಹಳಷ್ಟು ಸಾರಿ ಈ ರೀತಿ ಆಗಿದೆ ಎಂದು ಸಾಕ್ಷಿ ನುಡಿಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೋ ಅಥವಾ ಈ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಯಿಂದ ಮಳೆ ಆಯಿತೋ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈ ಜನರು ಮಾತ್ರ ಮಳೆ ತರಿಸುವುದನ್ನು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ೨೧ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಈ ಆಚರಣೆ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಮಳೆಯನ್ನು ತರಿಸಲು ಅನೇಕ ಕಡೆ ಹಲವಾರು ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಈ ಕಾಡುವಾಸಿಗಳು ಅದರಲ್ಲಿಯೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವಿವಾಹಿತ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳು ರಹಸ್ಯ ಸ್ಥಳದಲ್ಲಿ ಹೋಗಿ ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ದೇವೇಂದ್ರ ಅಥವಾ ವರುಣನಿಗೆ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮೂಲಕ ಮಳೆ ಬರುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಂಬಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಈ ಜನರಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಮನೋಭಾವನೆಯಾದರು ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಾದ ಕೆಲಸವೇ ಸರಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಈ ಜನರ ಮುಗ್ಧತೆ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಹಾಗೂ ಈ ರೀತಿ ಮಾಡುವುದರಿಂದ ಆ ದೇವರಿಗೆ ನಾಚಿಕೆಯಾಗಿ ಅಥವಾ ಮಾನವಜೀವಿಗಳ ಶೋಚನೀಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡು ಮಳೆ ಸುರಿಸುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿರಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಮಳೆ ಆಚರಣೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಅನೇಕ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಸಂದರ್ಶಿಸಿ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಕೇಳಿದಾಗ ಯಾರೊಬ್ಬರು ಇಂತಹ ಆಚರಣೆ ಇದೆ. ಈ ರೀತಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಸುಳಿವನ್ನು ಕೊಡಲು ಹಿಂಜರಿದರು. ನಮಗೆ ಗೊತ್ತೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಹೇಳಿದ್ದುಂಟು.

ಈ ಗೌಪ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಈ ಆಚರಣೆಯ ಬಗೆಗೆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಭಯ ಭಕ್ತಿಯಿದೆ. ಇದನ್ನು ಹಗುರವಾಗಿ ಅಥವಾ ಲಘುವಾಗಿ ಯಾರೊಂದಿಗೂ ಹಂಚಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಚರಣೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಭಾಗಿಯಾಗಿ ತಮಗೇ

ಅರಿವಿಲ್ಲದಂತೆ ಆವೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆತ್ತಲಾಗಿ ಪೂಜಾಕಾರ್ಯ ಮುಗಿಸಿ ಬಟ್ಟೆ ತೊಟ್ಟು ಊರಿಗೆ ಬಂದು ಉಳಿದ ಆಚರಣೆ ಮಾಡುವುದು ಇವರಿಗೆ ಒಂದು ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಪದ್ಧತಿ. ಇದನ್ನು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ಎಲ್ಲರ ಜೊತೆಯಲ್ಲೂ ಚರ್ಚಿಸುವುದಕ್ಕಲ್ಲ ಎಂಬ ಪವಿತ್ರ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಅಂಶವು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕೈದು ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವ ಮಳೆಗುಡ್ಡಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಯುವಕರು ಹಾಗೂ ಹಿರಿಯ ಗಂಡಸರು ಮಾತ್ರ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದಲ್ಲದೆ ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಸಕ್ರಿಯವಾಗಿ ಪಾಲ್ಗೊಳ್ಳದ ಅನ್ಯ ಸಮುದಾಯದವರು ಮಾತ್ರ ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರು ನಿಷಿದ್ಧ. ಆದರೆ ಯಾರಾದರೂ ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕದ್ದು ಮರೆಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ನೋಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ, ಅವರು ಕಲ್ಲಾಗುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ಪಕ್ಷ ಈ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳ ಕಣ್ಣಿಗೇನಾದರೂ ಬಿದ್ದರೆ ಅವನನ್ನು ಹಿಡಿದು ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಕಲ್ಲಿಂದ ಒಡೆದು ಸಾಯಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುವರು. ಇಂತಹದೇ ಒಂದು ಪ್ರಕರಣ ಹಿಂದೆ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದಾಗಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ಮರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಒಮ್ಮೆ ಬೇರೆ ಊರಿನವನು ಕದ್ದು ಮರದ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ನೋಡುತ್ತಿದ್ದನು. ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಈ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡನು. ಎಲ್ಲರೂ ಕಲ್ಲು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಓಡಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋದರು. ಅವು ಸಿಗಲಿಲ್ಲ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡನು. ಇಲ್ಲವಾದರೆ ಅಂದು ಆತನನ್ನು ಸಾಯಿಸಿ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಮೂಹಿಕ ಒಳತಿಗಾಗಿ ಊದಾತ್ತ ಭಾವನೆಯಿಂದ ದೇವರ ಪೂಜೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುವಾಗ ಕಾಮುಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ತಮ್ಮ ನೀಚಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ತೋರಿದರೆ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ, ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಈ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಗಂಡಸರ ಬರುವಿಕೆಯನ್ನು ಸಾರಸಗಟಾಗಿ ವಿರೋಧಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ. ಅಪ್ಪಿತಪ್ಪಿ ಸುಳಿದರೆ ಅವರಿಗೆ ಸಾವು ಖಂಡಿತ ಎಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯಬಹುದು. ಕಾಮವು ಮಾನವ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಸಕಲ ಜೀವರಾಶಿಗಳಿಗೂ ಸಹಜವೆ ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ಪಾವಿತ್ರತೆಯಿದೆ ಹಾಗೂ ಸಮಯವಿದೆ. ಅದೇ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ನಿಶ್ಚಲವಾದ ಭಾವನೆ ಇವರದು. ಮಳೆ ಬೆಳೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಂಕಷ್ಟದಲ್ಲಿರುವ ಮಾನವಕುಲದ ಒಳತಿಗಾಗಿ ನಡೆಸುವ ಈ ಆಚರಣೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಕಾಮುಕತೆಯ ಸೋಂಕಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಬದಲಿಗೆ ಮುಗ್ಧತೆ ಹಾಗೂ ಭಕ್ತಿಪೂರ್ವಕ ಆವೇಶವಿದೆ.

ಈ ಕಾಡು ಪರಿಸರವನ್ನು ಹೊರತುಪಡಿಸಿ ಗ್ರಾಮೀಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಳೆಗಾಗಿ ಚಾಲ್ತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಹಲವು ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಗಮಿಸಿದಾಗ ಒಂದು ಅಂಶವು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬಳಸುವುದು ಕಪ್ಪೆ, ನೀರು, ಬಸವಣ್ಣನ ವಿಗ್ರಹ, ಹಸು ಮತ್ತು ಕರು, ಸಣ್ಣ ಮಕ್ಕಳು, ಒನಕೆ ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಗಳು ಸಹ ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು

ಕಾರಣ ಅದರ ಹಿಂದಿನ ನಂಬಿಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಇಬ್ಬರು ಬಾಲಕರು ಬೆತ್ತಲಾಗಿ ಒನಕೆಯನ್ನು ಹೆಗಲಮೇಲಿಟ್ಟು ಅದರ ಮೇಲೆ ಕಪ್ಪೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಮನೆ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಕಪ್ಪೆಗೆ ಹಾಗೂ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ನೀರು ಸುರಿಸಿಕೊಂಡು ಊಗೆಲ್ಲಾ ಸುತ್ತುವುದು ನಂತರ ಸಂಗ್ರಹ ವಾದ ರಾಗಿ, ಹಿಟ್ಟು, ಕಾಳಿನಿಂದ ಅಂಬಲಿ ಮತ್ತು ಕಾಳುಪಲ್ಯ ಮಾಡಿ ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಸೇವಿಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇದಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಚರಣೆಯೂ ಉಂಟು. ಯಳಂದೂರು ಗ್ರಾಮದ ಗುಡಿಯ ಮುಂದಿನ ಬಸವಣ್ಣನ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಸುತ್ತ ಎರೆ ಮಣ್ಣಿನ ಕಟ್ಟೆಯನ್ನು ಹಾಕುವುದು. ಬಳಿಕ ಅದರ ತುಂಬ ನೀರು ತುಂಬುವುದು. ಆಗ ಬಸವಣ್ಣ ಈ ಜನರಲ್ಲಿ ಮಳೆಬೇಕು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ನನಗೆ ನೀರಿನಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿಸಿ ಸಾಯುಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ದೇವೇಂದ್ರನನ್ನು ಮೊರೆ ಹೋಗಿ ಮಳೆ ತರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಇವರದಾಗಿದೆ.

ಗುಂಡ್ಲುಪೇಟೆ ತಾಲೂಕು ಕೌಲಂದೆ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಮಳೆ ಆಚರಣೆ ಬಹಳ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಈ ಆಚರಣೆಯು ಮುಸ್ಲಿಂ ಸಮುದಾಯದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿರುವುದಾಗಿ ತಿಳಿದುಬಂದಿದೆ. ಆ ಕ್ರಮ ಈ ರೀತಿ ಇದೆ. ಶುಕ್ರವಾರದ ದಿನ ಮಧ್ಯಾಹ್ನ ೧೨ ಗಂಟೆಯ ಸಮಯ ಒಂದು ಎಳೆಗರು ಮತ್ತು ಹಸುವನ್ನು ಜಮೀನಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಕುವುದು. ಅವುಗಳ ಬಿಸಿಲಿನ ತಾಪವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ಅರಚಿಕೊಳ್ಳುವವು. ಈ ಅಸಹಾಯಕ ಹಾಗೂ ಚಿಂತಾಜನಕ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಂಡ ಅಲ್ಲಾನು ಮಳೆಯನ್ನು ಸುರಿಸುವನು ಎಂದು ನಂಬಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಅಗೋಚರನಾಗಿಯೇ ಇರುವ ದೇವರನ್ನು ಹೇಗಾದರು ಮಾಡಿ ಮನವೊಲಿಸಿ ಜೀವ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಮಳೆಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಇವಾಗಿವೆ. ಈ ಗ್ರಾಮೀಣ ಜನರಾಗಲಿ, ಕಾಡು ಜನರಲ್ಲಿ ನೆರವೇರಿಸುವ ಪೂಜೆ, ಆಚರಣೆಗಳು ಆತಂಕಕಾರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಇವುಗಳ ಹಿಂದೆ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ದೇವರನ್ನು ಓಲೈಸುವ ವಿವಿಧ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿರುವ ಕೆಲವು ಸ್ವಾಮೀಜಿಗಳು ಮಂತ್ರದಿಂದ, ಧ್ಯಾನದಿಂದ ಮಳೆ ತರಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹಠಮಾಡಿ ವಿಫಲರಾದ ಸಂಗತಿಗಳು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ನಗೆಪಾಟಲಿನ ವಿಚಾರಗಳು.

"ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ೧೯೮೫ನೇ ಇಸವಿಯಲ್ಲಿ ತೀವ್ರವಾದ ಜಲಕ್ಷಾಮ ಒದಗಿತು. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಜನರಿಗೆ ಕುಡಿಯುವ ನೀರಿಗೆ ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರವಾದ ತಿಪ್ಪಗೊಂಡನ ಹಳ್ಳಿ ಕೆರೆ ನೀರಿಲ್ಲದೆ ಬಹುತೇಕ ಒಣಗಿ ಹೋಯಿತು. ಜನಗಳ ಹಾಹಾಕಾರ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಜಲಮಂಡಲಿ ಮತ್ತು ಸರ್ಕಾರ ದಿಗ್ಭ್ರಾಂತರಾದರು. ಹಿಂದೆ ಯಾವುದೋ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಿಂದ ಮಳೆ ತರಿಸಿದರು ಎಂದು ಪ್ರತೀತಿ ಇರುವ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದ ಶ್ರೀ ಶಿವಬಾಲಯೋಗಿಗಳಲ್ಲಿ ಜಲಮಂಡಲಿಯವರು ಮೊರೆ ಹೋದರು. ಪ್ರಾರ್ಥನೆಯಿಂದ ಮಳೆ ಬರಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಯೋಗಿಗಳು ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾಗಿ ಘೋಷಿಸಿದರು. ಮಂಡಲಿ ಒಪ್ಪಿತು. ನಾನು ಆಗ ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ

ವಿಧಾನ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಾಮಕರಣ ಸದಸ್ಯನಾಗಿದ್ದೆ. ಜಲಮಂಡಲಿಯ ನಿಲುವು ಅವೈಜ್ಞಾನಿಕ ವೆಂದು ಉಗ್ರವಾಗಿ ಖಂಡಿಸಿದೆ. ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟೆ."[೨]

ಏಕೆಂದರೆ ಇವರು ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲ ಜಗತ್ತಿಗೆ ಗುರುಗಳು, ಸರ್ವವಿದ್ಯೆ ಪಾರಂಗತರು, ಕೇಳದವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ನೀಡುವ ಸರ್ವ ಸಮರ್ಥರು. ದೇವರು ಅಗೋಚರನಾದುದರಿಂದ ಸ್ವಾಮೀಜಿಯ ರೂಪದಲ್ಲಿರುವ ಜೀವಂತ ದೇವರುಗಳು. ಅದಾಗಿಯೂ ಜಗತ್ತಿನ ಸರ್ವ ಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸರ್ವಾಂಗ ತ್ಯಾಗಿಗಳು. (ಸ್ವಾಮೀಜಿಗಳಲ್ಲು ನಿಷ್ಠೆ, ನೇಮ ಮತ್ತು ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರ ಭಕ್ತರ ಏಳಿಗೆಯನ್ನು ಬಯಸುವ ಅನೇಕರು ಇದ್ದಾರೆ ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಆರೋಪ ಎಲ್ಲಿರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.)

ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಬದುಕುವ ಇವರಿಗೆ ಈ ಆಚರಣೆ ಬಹಳ ಸಹಜ ಹಾಗೂ ಸರಳವೆನಿಸಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ನಗರವಾಸಿಗಳಂತೆ ಇವರಿಗೆ ದಟ್ಟ ಜನಸಂಖ್ಯೆಯಿಲ್ಲ. ಮಾತು ಮೀರುವ ಜನರಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಕೂಗಳತೆಯಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುವ ಸಂಗತಿಗಳೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಇವರಿಗೆ ಯಾವುದು ಅಸಾಧ್ಯವಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಅಂಶವಾಗಿದೆ.

ಸಮಾರೋಪ

ಪ್ರಕೃತಿಯ ಅಧೀನದಲ್ಲಿರುವ ಮಳೆ ಬೀಳುವ ನಿಯಮವನ್ನು ಮೀರಿ ಯಾರು ಯಾವ ರೀತಿ ಮಳೆ ತರಿಸುವರೋ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಹಲವಾರು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಆಗಿರುವ ತಮ್ಮ ಉದ್ದೇಶ ಈಡೇರಿರುವ ಆಕಸ್ಮಿಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಾಕಷ್ಟಿವೆ. ಕಾಕತಾಳೀಯ ನ್ಯಾಯವೆಂಬಂತೆ ಕಾಗೆಯು ರೆಂಬೆಯ ಮೇಲೆ ಬಂದು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವುದಕ್ಕೂ ಆ ರೆಂಬೆ ಮುರಿಯುವುದಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆಗ ಕಾಗೆ ಕುಳಿತ ನಿಮಿತ್ತ ರೆಂಬೆ ಮುರಿಯಿತು ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹುಲು ಮಾನವನ ಅಸಹಾಯಕ ಗುಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಾದ ಈ ಬೇಡುವ ದೀನ ಗುಣ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತಾನು ಆದಿವಾಸಿಯಾದಾಗಿನಿಂದಲೂ ಪ್ರಕೃತಿಗೆ ಹೆದರಿ ಬುದುಕಿದ, ಅಸಹಾಯಕನಾಗಿ ಅಂಗಲಾಚಿದ, ಈಗ ಇಷ್ಟು ಮುಂದುವರಿದರು ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸತ್ಯಾ ಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ಬಲ್ಲವನಾದರು ತನ್ನ ಅಸಹಾಯಕ ಗುಣವನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಸಾವಿರಾರು ವರುಷಗಳಿಂದ (ಡಿ.ಎನ್.ಎ.) ಅನುವಾಂಶಿಕವಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಸಹಜ ಗುಣವೆಂದು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಪ್ರಜೆಗಳನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯತ್ತ ಕೊಂಡುಯ್ಯುವ ಹೊಣೆ ಹೊತ್ತ ಸರ್ಕಾರವು ಸಹ ಜನರಲ್ಲಿ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಬಿತ್ತುವ ಪ್ರಯತ್ನ ಮಾಡುವುದು, ಮಳೆಗಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ದೇವಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಮಸೀದಿಯಲ್ಲಿ, ಚರ್ಚ್‌ಗಳಲ್ಲಿ ದೇವರಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿರಿ ಎಂದು ಆದೇಶ ನೀಡುವುದು, ನಾಗರಿಕ ಜಗತ್ತಿನ ವ್ಯಂಗವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಸುಶಿಕ್ಷಿತ, ವಿಚಾರವಂತ, ಕಂಪ್ಯೂಟರ್‌ಯುಗದ ಪ್ರೇಮಿ ನಂಬರ್ ಒನ್

ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಎನಿಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಈ ಆದೇಶವ ನೀಡಿದ ಮಹಾನ್ ಚಿಂತಕರು ಇರುವಾಗ ಕರ್ನಾಟಕವಾಗಲಿ ಭಾರತವಾಗಲಿ ಮೌಢ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಹೊರಬರಲು ಹೇಗೆ ತಾನೆ ಸಾಧ್ಯ. ಇದೇನೆ ಇರಲಿ ನಮ್ಮ ಕಾಡುವಾಸಿಗಳ ರಹಸ್ಯವಾದ ಹುಟ್ಟು ನಿರ್ವಾಣ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮೊರೆ ಹೋಗುವುದು ಮಾತ್ರ ಬೇರೆಲ್ಲಾ ಆಚರಣೆಗಳಿಗಿಂತ ಅನನ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

೧. ಮೂಢನಂಬಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಮನೋಭಾವ, ಲೇ. ಡಾ. ಎಚ್. ನರಸಿಂಹಯ್ಯ, ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನ ಪರಿಷತ್ತು, ೨೦೦೦, ಐದನೇ ಆವೃತ್ತಿ, ಪು.೩೪

೨. ಅದೇ....ಪು.೩೪, ೩೫

ಮಾಹಿತಿ ನೀಡಿದ ವಕ್ತೃಗಳ ಮಾಹಿತಿ

೧.	ಶ್ರೀ ಪುಟ್ಟೇಗೌಡ	ಆಯುರ್ವೇದ ವೈದ್ಯರು	೩೮ ವರ್ಷ	ಒಕ್ಕೈಕುರುಬ, ಹ್ಯೂಗ್ಯಂ
೨.	ಶ್ರೀಮ ಮಲ್ಲೇಗೌಡ	ಕೃಷಿಕ	೫೫ ವರ್ಷ	ಸೋಲಿನಗೌಡ, ಲಕ್ಕುಂಡಿ
೩.	ಶ್ರೀ ಕಾಮರಾಜ್	ನೌಕರ ಖಾಸಗಿ	೩೦ ವರ್ಷ	ಒಕ್ಕೈಕುರುಬ, ಹೂಗ್ಯಂ
೪.	ಶ್ರೀ ಮಾದೇವ	ಕೃಷಿಕ	೪೫ ವರ್ಷ	ಒಕ್ಕೈಕುರುಬ, ಗಾಜನೂರು
೫.	ಶ್ರೀಮತಿ ಗಿರಿಜಮ್ಮ	ಗೃಹಿಣಿ	೫೮ ವರ್ಷ	ಲಿಂಗಾಯತ, ಹೂಗ್ಯಂ

೧೪

ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ: ಕಾವ್ಯ ಛಂದಸ್ಸು

ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪರಂಪರೆಗಳ ಜೀವಂತ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಪಂಡಿತರ ಮನ್ನಣೆಗೆ ಪಾತ್ರವಾಗದಿದ್ದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಗಳು ಜನತೆಯ ಅಂಗೀಕಾರ ಪಡೆದು ಮುಂದುವರೆದವು; ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಮುದ್ರೆ ಪಡೆದು ಮೂಡಿಬಂದ ಈ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದ ಎಲ್ಲ ರಂಗಗಳಲ್ಲೂ ಒಳಹೊಕ್ಕು ಬದುಕಿನ ಎಲ್ಲ ಪದರುಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿದಾಡಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸ್ವರೂಪವನ್ನು ಹಾಗೂ ನಿರ್ಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ಜೀವನದ ಒಲವು ಚೆಲುವುಗಳಿಗೆ, ಸೋಲುಗೆಲುವುಗಳಿಗೆ, ನೋವು ನಲಿವುಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ ಗಿರಿಜನರು ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಸರ್ವ ಕ್ರಿಯೆಗಳ ಪಾಡನ್ನು ಹಾಡನ್ನಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಹಾಗೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ವಿವಿಧತೆಯಿಂದಾಗಿ ನಾಡಿನಾದ್ಯಂತ ಹಲವಾರು ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳು ಲಭ್ಯವಿವೆ.* ಅಂತಹುಗಳಲ್ಲಿ 'ಗೊಂಡರರಾಮಾಯಣ'ವೂ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಅದು ರಾಮಾಯಣದ ಕಥೆಯನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಗೊಂಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಹಲವು ಮಜಲುಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾವ್ಯದ ಛಂದೋಲಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪಾದಗಳನ್ನು ಹರಿಯಬಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ. ಅಷ್ಟೇನೂ ತೀವ್ರವಲ್ಲದ ಎಂದರೆ ಅತಿ ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಅಲ್ಲದ ಭಾವಾನುಸಾರಿ ಪದವಿನ್ಯಾಸ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾದರೂ ಅನಿಯಮಿತ ಪ್ರಾಸವು ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧವನ್ನು ಮೀರದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಸಾನಾ ಜಪುವನೆ ಮಾಡಿದುರು	೪	೪	೪	ಮು
ಊಟಾಉಳ್ಳೇನೆ ಮಾಡಿದುರಾ	೪	೪	೪	ಮು
ಮೂಡಿನೂಕಾಡೀಗೆ ಹೋದಾನಾ	೪	೪	೪	
ಚಣ್ಣಗುಂಡೀನ ಕೋವಿಯಾಲಾ	೪	೪	೫	

ಹೀಗೆ ಗಣಗಳನ್ನು ವಿಭಜಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಸಹಜವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಭಾವಾನುಸಾರಿಯಾದ ಮಂದಾನಿಲದ ಲಯ ಕಾವ್ಯದ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾವದ ಹರಿಬಿಡುವಿಕೆಯನ್ನು ತೀವ್ರಗೊಳಿಸಿ ಪಾದಗಳನ್ನು ಕೂಡ ಹರಿಬಿಡುವ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಅಜ್ಞಾತವಾಸದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಪದ್ಯಖಂಡವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ಉಣುತೇನಂದರು ಅನ್ನಿಲ್ಲಾ	೪	೪	೪	೨
ತಿನುತೇನಂದರು ಹಣ್ಣಿಲ್ಲಾ	೪	೪	೪	೨
ಕುಡಿತೇನಂದರು ಹಾಲಿಲ್ಲಾ	೪	೪	೪	೨
ಹಣ್ಣು ಹುಡುಕೂಂಡೆ ಬರಬೇಕು	೪	೪	೪	

ನಾಲ್ಕು ಮಾತ್ರೆಯ ಮೂರುಗಣಗಳು ನಿಯಮಿತವಾಗಿ ಬಂದು, ಚರಣದ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರ ಎರಡು ಮಾತ್ರೆಗಳಿಗೆ ಹಿಗ್ಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಪಾದದ ಎರಕನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಿ ಏಕತಾನತೆಗೆ ಬೇಗ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಸ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕಿ ಪಾದಗಳನ್ನು ಹರಿಬಿಡುವುದು ಈ ಕಾವ್ಯದ ಬಂಧವಾಗಿದೆ. ನಾದ ಗುಣವನ್ನು ಸಾಧಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯ ಭಾಷೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದ ಅಕ್ಷರಗಳ ಪುನರಾವರ್ತನೆ, ಸ್ವರ ಸಾಮರಸ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿತಮಿತವಾಗುವಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತ್ಯ ಪ್ರಾಸವಿಲ್ಲದ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಇದು ತುಂಬಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ದಶರಥ ರಾಮನಿಗೆ ಪಟ್ಟಗಟ್ಟುವ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬಹುದು.

ರಾಮುಗುಪಟ್ಟವೊಂದು ಕೊಡಬೇಕಾ ತಾನ | ತಂದಾನ |
ಊರಾವರಿಗೆಲ್ಲಾ ಹೇಳನ್ಯಾಲಾ | ಈಗಿನ್ನು |
ಡೋಳಿಗುಡಂಗೂರು ಸಾರನ್ಯಾಲಾ ತಾನ | ತಂದಾನ |
ಡೋಳಿಗು ಡಂಗೂರು ಸಾರಿದನು | ಈಗಿನ್ನು |
ಪುರೋಹಿತು ಭಟ್ಟರಿಗೂ ಹೇಳಿದುನಾಲಾ ತಾನ | ತಂದಾನ |
....
....
ಚಿನ್ನದ ಕಿರೀಟೊಂದೆ ಕಟ್ಟುತಾರಿಯೋ ತಾನ | ತಂದಾನ |
ಚಿನ್ನದ ಬಳೆಯೊಂದೆ ಹಾಕುತಾರಿಯೊ ತಾನು | ತಂದಾನ |

ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಡುಮಾತಿನ ಲಯ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆಯೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ತೀರ ಸರಳಗೊಳಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಆಡುಮಾತಿನ ವಾಕ್ಯರಚನೆ ಗದ್ಯಕ್ಕೆ ಬೇಗ ದಾರಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭದ ಪಲ್ಲವಿ 'ತಂದ್ದಾನ ತಾನ ತಂದಾನುವೋ ತಾನ|ತಂದಾನ|' ಎಂದು ಇದ್ದು ಅದು ಹಾಡಿನ ಮುಂದಿನ ಚರಣಕ್ಕೆ ಆವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಭಾವ ವಿಸ್ತಾರಕ್ಕೆ ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಇಡೀ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಒಂದು ಆಕಾರವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ದಶರಥ ಬೇಟೆಗೆ ಹೋಗುವ ಸನ್ನಿವೇಶ ಚಿತ್ರಕ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಸೊಗಸಾಗಿ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿದೆ.

ತಂದಾನ ತಾನನ ತಂದಾನುವೋ ತಾನ |ತಂದಾನ|
ದಶರತುವೋ ಮಾರಾಜ ಎಂಬುವುದು |ಈಗಿನ್ನು |
ಚಂದೂದಿಂದೂಲೇ ಇರುವೊನಲ್ಲಾ ತಾನ |ತಂದಾನ|
....
ಚಣ್ಣಾಗುಂಡೀನ ಕೋಟಿಯಾಲ ತಾನ |ತಂದಾನ|
ಮದ್ದೂ ಗುಂಡೊಂದೆ ತುಂಬಿದು ನೋವೀಗಿನ್ನು
ಹಂಡಾ ನಾಯೊಂದೆ ಕರಕೊಂಡಾ ತಾನ |ತಂದಾನ |
ಮುರುಗುನೂ ಬ್ಯಾಟೀಗೂ ಎದ್ದನಾಲಾ |ತಾನ ತಂದಾನ |

'ತಾನ', 'ತಂದಾನು', 'ಈಗಿನ್ನು' ಅದು ಹಾಡಿನ ಪ್ರತಿ ಚರಣಕ್ಕೂ ಆವೃತ್ತವಾಗಿ ಹಾಡನ್ನು ಒಂದು ಆಕೃತಿಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಸ್ವರೂಪವನ್ನು, ಬಂಧನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವಾಗ ಪಲ್ಲವಿಯ ಒಂದು ಸಾಲನ್ನು ಮುಖ್ಯ ಗಾಯಕನು ಹಾಡಿನ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಚರಣವನ್ನು ಹಿಮ್ಮೇಳ ಗಾಯಕರು ಪುನರುಚ್ಚರಿಸಿ ದೀರ್ಘವಾಗಿ ರಾಗ ಎಳೆದು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ. 'ತಂದಾನ', 'ತಾನ', 'ಈಗಿನ್ನು' ಈ ಪಲ್ಲವಿಗಳ ನಡುವೆ ಕಾವ್ಯಸಾಂಗವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಗಾಯಕರಿಗೆ ವಿರಾಮವನ್ನು ಕೊಡುವುದ ರೊಂದಿಗೆ (ಏಕತಾನತೆಯನ್ನು ಮುರಿಯುವುದು) ಕತೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಗೂ ಬೇಸುಗೆಗೂ ಪಲ್ಲವಿ ನೆರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಲಯ ಮತ್ತು ತಾಳಗಳು ಅಕ್ಷರಗಳ ಎಳೆತ ಸೆಳೆತಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸದೆ ಮೂಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪದಗತಿಯ ಧಾಟಿ ನಾದದ ಗುಂಗುಗಳನ್ನು ಒಡನೆ ಹೊತ್ತು ಅಲೆಯಾಗಿ ಬರುವ ಸ್ವರತತಿಗಳು ಲಯ ತಾಳಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ಛಂದೋಗತಿಯ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಪ್ರಚೋದಕ ವಾಗುತ್ತವೆ. ಸೂರ್ಪನಿಖಿ ತುಂಬ ಶೃಂಗಾರವಾಗಿ ರಾಮನ ಹತ್ತಿರ ಬಂದು ತನ್ನನ್ನು ಲಗ್ನವಾಗಬೇಕೆಂದು ಅಂಗಲಾಚುತ್ತಾಳೆ.

ನನ್ನ ಲಗ್ನುವನೆ ಆಗಬೇಕು
ರಾಮುಸ್ವಾಮಿನೆ ಕೇಳಿದುದು
ಕೇಳುಕೇಳು ಎಲೆ ಹೆಣ್ಣೆ
ನನಗೊಬ್ಬಳು ಮಡುದಿ ಇದ್ದಳಾಲಾ
ಸೀತಾದೇವಿಯೆಂಬ ಹೆಸರಾಲಾ

ನಾನು ಲಗ್ಗುನನೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ
ನನ್ನ ತಮ್ಮ ಲಚ್ಚುಮಣ್ಣಾನೆ ಎಂಬುವನಾ
ಇದ್ದಾನ್ನಲಾ ಅವನನ್ನೇ ಕೇಳು
ಲಚ್ಚುಮಣ್ಣಾನೆ ಎಂಬುವನು
ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ ಅಂವ ಲಗ್ಗಿನನೆ ಆಗುನಿಲ್ಲಾ

ರಾಮ ಮತ್ತು ಸೂರ್ಪನಿಖಿಯರ ನಡುವೆ ನಡೆಯುವ ಈ ಸಂಭಾಷಣೆ ತುಂಬ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆಡುಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ತೇಲುವ ವಿವಿಧ ಲಯಗಳನ್ನು ಒಂದು ತಾಳಮಾನಕ್ಕೆ ಕಾವ್ಯ ಎಳೆದುಕೊಂಡು ತನ್ನ ರೂಪ ನಿರ್ಮಿತಿಯನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಆಡುಮಾತಿನ ಅದ್ಭುತ ಶಕ್ತಿ ಕಾವ್ಯದ ಸೂಕ್ಷ್ಮತಮ ಸಂವೇದನಾಶೀಲತೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅಂದರೆ ಆಡುನುಡಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದ ಲಯಗಳು ಹುದುಗಿವೆ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ನಿರ್ಲಕ್ಷಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗದ ಭಾಷೆಯ ತನ್ನ ದೈನಂದಿನ ಅನಿಸಿಕೆಗಳನ್ನು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆ ಆ ಸಮುದಾಯದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದಿನನಿತ್ಯ ಬಳಸುವ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕಾವ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ ಪದವೊಂದು ಇಲ್ಲ. ರಾವಣನು 'ಮೂರುದಿನವಾದರೂ ನಾನು ಸೀತೆಯನ್ನು ಆಳದಿದ್ದರೆ ಲಂಕಾ ಪಟ್ಟಣದ ರಾವಣನೇ ಅಲ್ಲ' ಎಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ತನ್ನ ತಂಗಿ ಸೂರ್ಪನಖಿಯನ್ನು ರಾಮನಲ್ಲಿಗೆ ಕಳುಹಿಸುವ ದೃಶ್ಯ, ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಪದಪುಂಜಗಳು ಆ ಸಮುದಾಯದ ಭಾಷೆಯ ಜೀವಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ.

ಲಂಕಾಪಟ್ನದ ರವಣಾನು
ತಂಗಿಕೂಡೊಂದು ನುಡಿತನಿಯಾ
ಈ ರೂಪ ನೀನೆ ಬಿಡಬೇಕು
ಸೂಳಿಸಿಂಗಾರಮನೆ ತಾಳುಬೇಕು
ರಾಮುನು ಮಳ್ಳೊಂದೆ ಮಾಡಬೇಕು

ಸೂರ್ಪನಖಿಯು ಅಣ್ಣನ ಮಾತಿನಂತೆ ಸೂಳೆಶೃಂಗಾರ ರೂಪತಾಳಿ ರಾಮನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುತ್ತಾಳೆ. ರಾಮನು ಅವಳ ಮಾತಿನ ಮನೋಧೋರಣೆಯನ್ನು ಸಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಅಲ್ಲಗಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ತಮ್ಮ ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವಂತೆ ಸೂಚಿಸಿ ಅವಳ ಬೆನ್ನಮೇಲೆ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾನೆ.

ಅವ್ವಮೂಗು ಮೂಲಿನೇ ಕೊಯ್ಯಬೇಕು
ಮಾನುಭಂಗನೆ ಕಳಿಬೇಕು

ಅಣ್ಣನ ಅಣತಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಸೂರ್ಪನಖಿಯ ಮೂಗು, ಮೊಲೆಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ಅವಳನ್ನು ಮಾನಭಂಗ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಇದರಿಂದ ರಾವಣನಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿ ಕೋಪ ಬಂದಿತು. ಇದೇ ನೆಪವನ್ನೇ ರಾವಣನು ತನ್ನ ಕಾರ‍್ಯ ಸಿದ್ಧಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮಾರೀಚನನ್ನು ಮಾಯದ ಜಿಂಕೆಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿಸಿ ರಾಮಲಕ್ಷ್ಮಣರ ಗುಡಿಸಲ ಮುಂದೆ ಕುಣಿಯುವಂತೆ ಏರ್ಪಾಡು ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸುಂದರವಾದ ಜಿಂಕೆಯ ಚರ್ಮದ ಕುಪ್ಪಸ ಬೇಕೆಂದು ಸೀತೆ ಹಠ ಹಿಡಿಯುತ್ತಾಳೆ.

ಅದರ ಚರ್ಮ್ಮಾನೆ ತೆಗೆದಿದುರಾ
ನನಗೊಂದು ಕುಬಸ ಮಾಡದಿದುರಾ
ರಾಮಸ್ವಾಮಿಯೇ ಪತಿಯಲ್ಲಾ
ನನ್ನ ಪತಿಯೊಂದೆ ನೀವಲ್ಲಾ
ನಿಮ್ಮ ಮಾತೊಂದೆ ಕೇಳುವುದಿಲ್ಲಾ

ಇಬ್ಬರು ಸಹೋದರರು ಆ ಮಾಯದ ಜಿಂಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿಯಲು ಅದರ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಸಿಗುವುದೇ ಇಲ್ಲ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ರಾವಣನು ಭಿಕ್ಷುಕರ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತಾನೆ. ಅವಳನ್ನು ಲಂಕಾಪಟ್ಟಣದ ಮಾವಿನ ತೋಪದಲ್ಲಿಡುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವಾಗ ಭಾಷೆ ನೇರ ಮತ್ತು ಸರಳವಾಗಿದೆ. ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನದ ಅಹಂಕಾರವಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಅನುಕರಣವೂ ಇಲ್ಲ. ಆಡುಭಾಷೆಯ ಸರಳತೆಯೇ ಅದನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಸಹೃದಯ ವಾಚಕರನ್ನು ಮುಟ್ಟುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಸಹಜತೆಯಿದೆ. ಕಾವ್ಯಕ್ಕಾಗಿಯೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಪದವಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರೌಢ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಅಲಂಕಾರ ಬಾಹುಲ್ಯ ಬುಡಕಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲ. ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿಯೇ ಅವುಗಳ ಜೀವಾಳ. ಗಾಯಕರ ಸಹಜ ಮಾತಿನಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದು ಚಿತ್ರ ಮೂಡುತ್ತದೆ. ಅರಣ್ಯದಲ್ಲಿ ಲವಕುಶರ ಜನಿಸಿದಾಗ ಅವರ ಪಾಲನೆ ಪೋಷಣೆಯ ವಿವರಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಬಂದಿವೆ.

ಹಸುನೀರು ಬಿಸಿ ಮಾಡಿ ಹೊಯ್ದರಲಾ
ಎಣ್ಣೆಲು ಬೆಣ್ಣೇಲಿ ಉಜ್ಜರಾಲಾ
ಉದ್ದು ದೊಡ್ಡಾನೆ ಮಾಡರಾಲಾ
ಇದ್ದಿ ಬುದ್ದೀನೆ ಕಲುಸರಾಲಾ
ಸಾಧಕುಸಂಪತ್ತೆ ಕಲುಸರಾಲಾ
ಬಿಲ್ಲು ಇದ್ದೇನೆ ಕಲುಸರಾಲಾ
ಜಾಲು ಇದ್ದೇನೆ ಕಲುಸರಾಲಾ
ಗದಾ ಇದ್ದೇನೆ ಕಲುಸರಾಲಾ

ಅರಸು ಕುಮಾರರಿಗೆ ಕಲಿಸಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ರಾಜಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ವಾಲ್ಮೀಕಿ ಮಹರ್ಷಿಗಳು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಜ್ಞಾನಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೇಗೆ ಸಾಕಿ ಸಲಹುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು ಭಾಷಿಕ ಸಂದರ್ಭದ ಚಿತ್ರ ಕಣ್ಮುಂದೆ ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾದೇಶಿಕತೆಯ ಅಂಶವೂ ಮಹತ್ವದ್ದು. ಈ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಲ' ಅಕ್ಷರ ಸ್ವರಾಂತಗಳಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯಾಗಿದೆ. ಅವಮ-ಲವನು, ಅಂದು-ಲಂದು, ಆಕಾಶ-ಲಾಕಾಸ, ಆದರು-ಲಾದರು, ಅಷ್ಟೊಂದು-ಲಷ್ಟೊಂದು, ಅವುರು-ಲವುರು, ಆರೀತಿ-ಲಾರೀತಿ, ಅಲ್ಲು-ಲಲ್ಲು ಮುಂತಾದವು. ಹಾಗೆಯೇ ದಶರಥ-ದಶರತು, ರಾಮ-ರಾಮು ಎಂಬ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಅ' ಕಾರ 'ಉ' ಕಾರವಾಗಿರುವ ಶಬ್ದಗಳು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲದೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ-ಲಚ್ಚುಮಣ, ಮೃಗ-ಮುರುಗು, ಚಂದ್ರ-ಚಂದುರ, ರಾಕ್ಷಸ-ರಾಕಾಸ ಮುಂತಾದ ಉದಾಹರಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಒತ್ತಕ್ಷರಗಳ ಸರಳೀಕರಣಗೊಂಡಿವೆ. ಇಂತಹ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಭಾಷಾ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಮೆರುಗು ನೀಡಿವೆ.

- ಕೇಳು ಕೇಳು ನನ್ನ ಮಡದಿ ನೀ ಕೇಳು
- ಕೇಳು ಕೇಳು ನನ್ನ ತಮ್ಮಾ ನೀ ಕೇಳು
- ಕೇಳು ಕೇಳು ನನ್ನತ್ತಿಗೆ ಬಾಗಿಲು ಬುಟ್ಟಾಡೆ ಹೋಗಬೇಡ

ಆತ್ಮೀಯ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾದ ಬಂಧುಸೂಚಕಗಳು, ಸಂಬೋಧನೆಗಳು ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯ ಹೆಚ್ಚಿಸಿವೆ. ಬಂಧುಸೂಚಕಗಳು ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಮನೋಧರ್ಮವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತವೆ.

ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ ಸುಲಭವಾಗಿ ಓದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಸರಳ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಉಪಭಾಷೆ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ (ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ) ರಚಿತವಾದ ಈ ಕಾವ್ಯ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನೊಳಗೊಂಡಿದೆ. ಸ್ವಭಾವೋಕ್ತಿ, ನಾಟಕೀಯ ಸನ್ನಿವೇಶ, ದೇಸಿ ಮಾತಿನ ಧಾಟಿ ಹಾಗೂ ಆಡುಮಾತಿನಲಯ ಮೊದಲಾದವುಗಳಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಕಾವ್ಯವಾಗಿದೆ.

---

* ಡಾ ಹಿ ಚಿ ಬೋರಲಿಂಗಯ್ಯ ಅವರು 'ಗೊಂಡರ ರಾಮಾಯಣ' ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ, ಸಂಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ ಕ.ವಿ.ವಿ. ಹಂಪಿ, (೧೯೯೯) ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿತವಾದ ಪದ್ಯಗಳು ಆ ಪರಿಷ್ಕರಣದಿಂದ ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

೧೫

ಡಾ. ನಿಂಗಪ್ಪ ಮುದೇನೂರರ
ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರು

ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ

ಡಾ. ನಿಂಗಪ್ಪನವರು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ಪದವಿಗಾಗಿ ಸಲ್ಲಿಸಿದ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧವಿದು. ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ, ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದೇಶ್ವರ ಈ ನಾಲ್ಕು ಮಂದಿ ಜನಪದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಸಿಕೊಂಡು ಈ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆದಿದೆ. ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪ ಚರಿತ್ರೆ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಇರುವ ಪ್ರಾಚೀನ ದೈವಗಳು. ಮಂಟೆಸ್ವಾಮಿ, ಮಾದಪ್ಪನವರು ಸುಮಾರು ಹದಿನೈದು ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಮೊದಲೆರಡು ದೈವಗಳ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಲೇಖಕರು ಪಶುಪಾಲನೆ, ಕೃಷಿ, ದನಗಾಹಿ, ಕುರಿಗಾಹಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಘರ್ಷದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದರೆ, ನಂತರದ ಎರಡು ದೈವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಎಡಗೈ ಬಲಗೈ ಸಂಘರ್ಷದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಾದರಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದಲಿತ ಬಂಡಾಯ ಚಳುವಳಿಯ ನಂತರ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ಮಾದರಿಗಳು ಅಗತ್ಯಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನುವಷ್ಟು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿವೆ. ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಗಳ ದಾಳಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಂಡು ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾಹಿತಿಗಳಿಂದಲೇ ಹುಟ್ಟುವ ಜ್ಞಾನ ಮಾದರಿಗಳಲ್ಲಿ ನೋಡಬೇಕಾದ್ದು ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಸವಾಲಾಗಿದೆ.

ಪ್ರಸ್ತುತ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಸಮಾರೋಪವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ ಏಳು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಿವೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವ ಪೀಠಿಕೆಯಾಗಿರುವ ಪ್ರವೇಶ ಎನ್ನುವ ಎರಡನೇ ಅಧ್ಯಾಯ ತುಂಬಾ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ವಿಷಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಗ್ರೀಕ್ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳಾದ ಇಲಿಯಡ್ ಒಡಸ್ಸಿಯಿಂದ ಪ್ರಾರಂಭವಾಗಿ, ಕನ್ನಡ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಂತೆ, ಶಿಷ್ಟಕಾವ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಬಹುಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನ

ಎಲ್ಲ ಚರ್ಚೆಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಸೇರಿವೆ. ಈ ಕುರಿತು ನಡೆದಿರುವ ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನಗಳು ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಪೂರಕ ಎನ್ನುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅವುಗಳನ್ನು ಎದುರಾಳಿಯಾಗಿಸಿ ಕೊಂಡು ಆಕ್ಷೇಪದ ದನಿ ಎತ್ತುವುದೇ ಸಂಶೋಧಕರ ನಿಲುವಾಗಿದೆ. ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನ ಮಾದರಿಯೊಂದನ್ನು ಹುಡುಕುವ ತವಕ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರೂ ಅದು ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದು ಈ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಜನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನಾವಿಂದು ಪಶ್ಚಿಮ ಮಾದರಿಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆಗೊಳಿಸಿ ದೇಸಿಯ ಮಾದರಿಗಳ ಮೂಲಕ ನೋಡುವ ಅಗತ್ಯ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ಎನ್ನುವ ಅಧ್ಯಾಯದಲ್ಲಿ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಮಸ್ಯೀಕರಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ದೈವವಾಗುವ ಪರಿ ಯಾವುದು ಎಂಬ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ತರುತ್ತಾರೆ. ಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮುದಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ತನ್ನ ಅತಿಮಾನುಷ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ಹಾಗೂ ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ಮಾಟ, ಮಂತ್ರ, ಔಷಧೀಯ ಅರಿವಿನಿಂದ ಸಮುದಾಯದ ಒಳಿತಿಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿ ದೈವವಾಗುವ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಈ ಅಧ್ಯಾಯ ಹೆಚ್ಚು ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ತಾವು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ನಾಲ್ಕು ದೈವಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರಪೂರ್ವದ ದೈವಗಳಾದ ಮೈಲಾರ, ಜುಂಜಪ್ಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಥವಾ ಆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ನಾಯಕರು ಬದುಕಿದ್ದ ಕಾಲಘಟ್ಟಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಿವರಗಳು ಇಲ್ಲ. ಅವರು ಪಡೆದ ರೂಪಾಂತರವೇ ಅವರ ಚರಿತ್ರೆ ಎನ್ನುವುದು ಒಪ್ಪಿತವಾದ ಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಹದೇಶ್ವರರು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂತರು. ಅವರು ಬದುಕಿದ್ದ ಕಾಲದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವಿವರಗಳು ಈಗ ಲಭ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಕೊಡೇಕಲ್ಲು ಬಸವಣ್ಣನ ಜೀವನ ಕುರಿತು ನಂದಿ ಆಗಮಲೀಲೆಯ ವಿವರಗಳು, ಲಿಖಿತ ಕಾಲಜ್ಞಾನಗಳು, ಮೀಣ್ಯದ ಗುರುಸಿದ್ಧ ಕವಿಯ ಮಹಾದೇಶ್ವರ ಸಾಂಗತ್ಯ, ಅನಾಮಧೇಯ ಕವಿಯ ನಿರಂಜನವಂಶ ರತ್ನಾಕರ, ದೇವಚಂದ್ರನ ರಾಜಾವಳಿಕತೆ, ಚೀಲಾಳಸ್ವಾಮಿ ಷಟ್ಸ್ಥಲ ಶಿವಾಯಣ, ಹೈದರಾಲಿ ಶಾಸನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಹದೇಶ್ವರರು ರೂಪಗೊಳ್ಳುವ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯ ಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗತ ವಿವರ ಕೊಡುವಾಗಲೂ ಈ ಮಾಹಿತಿಗಳು ಏನು ಹೇಳುತ್ತಿವೆ ಎಂಬ ವಿವರಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣ. ಒಂದು ಸರಳ ಎಡಪಂಥೀಯ ಆಲೋಚನಾ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಇವರನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವ ಹಠ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರ ಹೆಚ್ಚು ಚರ್ಚಿತವಾಗುತ್ತಿರುವ ಎಡಬಲ ಎನ್ನುವ ಕೆಳವರ್ಗದ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಕಾರಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇವರನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಇದು ಅಗತ್ಯವೇ ಆದಲ್ಲಿ ಎದುರಾಳಿಗಳ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಅದು ನಿರ್ವಚನ ಗೊಳ್ಳುವ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ರಾಜಕಾರಣಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತೆತ್ತುಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು

ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಡಾ. ನಿಂಗಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಬಳಸುವ ಪ್ರಥಮ ಹಾಗೂ ಅಂತಿಮ ಮಾಹಿತಿ ಈ ಕಾಲದ ಕಲಾವಿದರು ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು. ಕಾವ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಷ್ಟೆ ಈ ಸಂಶೋಧನೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಸಮಸ್ಯೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಾಡುವ ಕಲಾವಿದ ಜೊತೆಯಲ್ಲೇ ಆ ಒಕ್ಕಲಿಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ಮೇಲ್ ವರ್ಗದ ಭಕ್ತರು ಇದ್ದಾರೆ. ಹಾಗೇ ನೋಡಿದರೆ ಈ ಕೆಳವರ್ಗದ ಕಲಾವಿದರಿಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಲೋಕದ ಸರಕುಗಳಾದ ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅವರನ್ನು ತಮ್ಮವರಾಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ಹೊರತು, ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಇವರು ನಮ್ಮವರೇ, ಬೇರೆಯವರೇ ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೌಖಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಈ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೊಟ್ಟಿಗೆ ತಳಕು ಹಾಕುವಾಗ ಅನೇಕ ಇಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿಬಿಡುತ್ತವೆ. ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ವೀರರನ್ನು ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಮೌಖಿಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ಭಿನ್ನತೆಯ ಅರಿವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಮೇಲುವರ್ಗಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು, ಅವರ ಅಹಂನ್ನು ನೀರಿಳಿಸುವ ಮಾಂತ್ರಿಕತನ ತೋರುವ ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿ, ಮಹಾದೇಶ್ವರ ಹಾಗೂ ಅವರ ಶಿಷ್ಯಂದಿರು ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜೀವ ವಿರೋಧಿಗಳಾದಂತೆ ಕಂಡುಬರುತ್ತಾರೆ. (ಪು. ೧೮೪) ಇಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿರುವ ಧೋರಣೆ 'ಮಂಟೇಸ್ವಾಮಿಯದೊ? ಕಲಾವಿದನದೋ? ಆದ್ದರಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಉಂಟಾಗುವ ಅರಿವಿನ ಸ್ವರೂಪವೇ ಭಿನ್ನವಾದದ್ದು. ಮೌಖಿಕ್ಕ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಈ ಭಿನ್ನತೆ ಅರಿವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರಬೇಕು. ಮೇಲುವರ್ಗದ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯ ಅಹಂನ್ನು ನೀರಿಳಿಸುವ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಎಂದು ಕರೆದಾಗಲೇ ಅವನನ್ನು ಜೀವ ವಿರೋಧಿ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ಸುಲಭ. ಕಲಾವಿದರು ಕಟ್ಟುವ ರೂಪಕ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮೂಲಕ ಅವರ ನಿಲುವು ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಗೊಳಿಸುವುದು ಮೌಖಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸವಾಲು. ಇದು ಆಯಾಯ ಸಮುದಾಯಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಒಳಗಿರುವ ಗುಪ್ತಗಾಮಿನಿ. ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಧಾರೆಯಿಂದ ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಸ್ತುತ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯದ ಅರಿವಿನ ಮೂಲಕವೇ ಸಮುದಾಯದ ಎಲ್ಲ ಚಲನೆಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಚಿಸುವ ಪ್ರಯತ್ನವಿದೆ. ಸರಿ, ಕಾವ್ಯವೇ ಮುಖ್ಯ ಆಕರವಾದರೆ ಉಂಟಾಗುವ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ಯಾವುವು? ಎಂಬುದೂ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಎಪ್ಪತ್ತರ ದಶಕದ ನಂತರ ದಲಿತ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅನನ್ಯತೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುನ್ನಲೆ? ಬರುತ್ತಿವೆ. ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಮೌಖಿಕವಾಗಿ ಕೆಳವರ್ಗದವರೇ ಏಕೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ? ಎಂಬ ಗಂಭೀರ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಅದನ್ನು ಇನ್ನಿತರ ಜ್ಞಾನ ಶಾಖೆಗಳೊಟ್ಟಿಗೆ ಮುಖಾಮುಖಿಯಾಗಿಸಿದಾಗೆಲ್ಲಾ ಈ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟುಗಳು ದುತ್ತನೇ ಗೋಚರಿಸುತ್ತವೆ. ಇದು ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾದರಿಯಲ್ಲೇ ಇರುವ ತೊಡಕು. ಡಾ.

ನಿಂಗಪ್ಪನವರು ಇದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಯನಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಕ್ಕಟ್ಟನ್ನು ಮೀರುವ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಇದು ಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಜನಪದ ಮಹಾಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೃಜಿಸುವ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಆತ್ಮಗೌರವವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವ ಶಕ್ತಿ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಂದ ಬರಬೇಕು ಎನ್ನುವ ಆಶಯದಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಂಶೋಧಕರ ಪ್ರಯತ್ನ ನಿಜವಾಗಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿದೆ. ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದ ಭಾಷೆ ವಿಷಯವನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ಕೊಳ್ಳಲು ಅನುಸರಿಸಿರುವ ವಿಧಾನ ಹಾಗೂ ಈ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿರುವ ಜನಪರ ಕಾಳಜಿಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಗೌರವಿಸಲೇಬೇಕಾದ್ದು.

ಲೇಖಕರ ವಿಳಾಸ

೧. ಡಾ. ವೀಣಾದಾಸ್, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ದೆಹಲಿ ಸ್ಕೂಲ್ ಆಫ್ ಇಕನಾಮಿಕ್ಸ್, ದೆಹಲಿ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ದೆಹಲಿ

೨. ಪ್ರೊ. ಓ.ಎಲ್. ನಾಗಭೂಷಣಸ್ವಾಮಿ, ನಂ.೧೧೫, ೧೩ನೇ ತಿರುವು, ವಿಲ್ಸನ್ ಗಾರ್ಡನ್, ಬೆಂಗಳೂರು ೫೬೦ ೦೨೭

೩. ಡಾ. ಮೊಗಳ್ಳಿ ಗಣೇಶ್, ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩೨೭೬

೩. ಡಾ. ಮಂಜುನಾಥ ಬೇವಿನಕಟ್ಟಿ, ಪ್ರವಾಚಕರು, ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ -೫೮೩ ೨೭೬

೪. ಡಾ. ಎಚ್. ನಾಗವೇಣಿ, ಸಹಾಯಕ ಗ್ರಂಥಪಾಲಕರು, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ -೫೮೩ ೨೭೬

೫. ಶ್ರೀ ಕ್ಷೀರಸಾಗರ, ಕಬಿನಿ ಕಾಲೋನಿ, ಹೆಗ್ಗಡದೇವನ ಕೋಟೆ ತಾಲೂಕು, ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆ

೬. ಶ್ರೀ ಬಿ. ಪಿ. ಮಹೇಂದ್ರ ಕುಮಾರ, ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಗ್ರೀನ್ ಇಂಡಿಯಾ, ಗಿರಿಜನ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಸಂಸ್ಥೆ, ಅಜಾದ್ ನಗರ, ದಾಂಡೇಲಿ, ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿ.,

೭. ಶ್ರೀ ಸೇತುಮಾಧವ, ನಂ. ೪೧, ೪ನೇ ಅಡ್ಡರಸ್ತೆ, ಮಂಜುನಾಥ ನಗರ, ಉತ್ತರಹಳ್ಳಿ ಮುಖ್ಯರಸ್ತೆ, ಬೆಂಗಳೂರು ೬೧

೮. ಶ್ರೀ ಎ.ಎಸ್. ಪ್ರಭಾಕರ, ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೯. ಡಾ. ಶಿವಾನಂದ ವಿರಕ್ತಮಠ, ಹಿ.ಶ್ರೇ. ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಮಹಿಳಾ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ -೫೮೩ ೨೭೬

೧೦. ಶ್ರೀ ಎ. ಶ್ರೀಧರ, ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ -೫೮೩ ೨೭೬

೧೧. ಡಾ.ಕೆ.ಎಂ. ಮೈತ್ರಿ, ಪ್ರಾಧ್ಯಾಪಕರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

೧೨. ಡಾ.ಎಸ್.ಎಸ್. ಅಂಗಡಿ, ಅಧ್ಯಾಪಕರು, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩ ೨೭೬

೧೩. ಡಾ. ವೆಂಕಟೇಶ ಇಂದ್ವಾಡಿ, ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯ ೫೮೩೨೭೬

೧೪. ಡಾ. ಕೇಶವನ್ ಪ್ರಸಾದ್ ಕೆ., ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು, ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ವಿಭಾಗ, ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ

ಬುಡಕಟ್ಟು ಅಧ್ಯಯನ ಪತ್ರಿಕೆಯು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಶಾರೀರಿಕ ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಅಭಿವೃದ್ಧಿ, ಪರಿಸರ, ಸಮುದಾಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆ, ಮೌಖಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮುಂತಾದ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಗಂಭೀರ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಮುದಾಯಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಯಾವುದೇ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತಿನ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ನಮ್ಮ ಪತ್ರಿಕೆ ಬಯಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಸದಾಶಯವೆಂದರೆ, ಕೇವಲ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಸೀಮಿತವಾಗದೆ, ಅಲೆಮಾರಿ, ಅರೆ ಅಲೆಮಾರಿ, ಅಲಕ್ಷಿತ ಸಮುದಾಯಗಳು, ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು, ವಿಶಿಷ್ಟ ಜನವರ್ಗಗಳ ಕುರಿತ ವಸ್ತುವಿಷಯಗಳ ಕಡೆಗೂ ತನ್ನನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಮುದಾಯಗಳ ಹಿತರಕ್ಷಣೆ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಮಹತ್ವದ ಉದ್ದೇಶ.

ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ